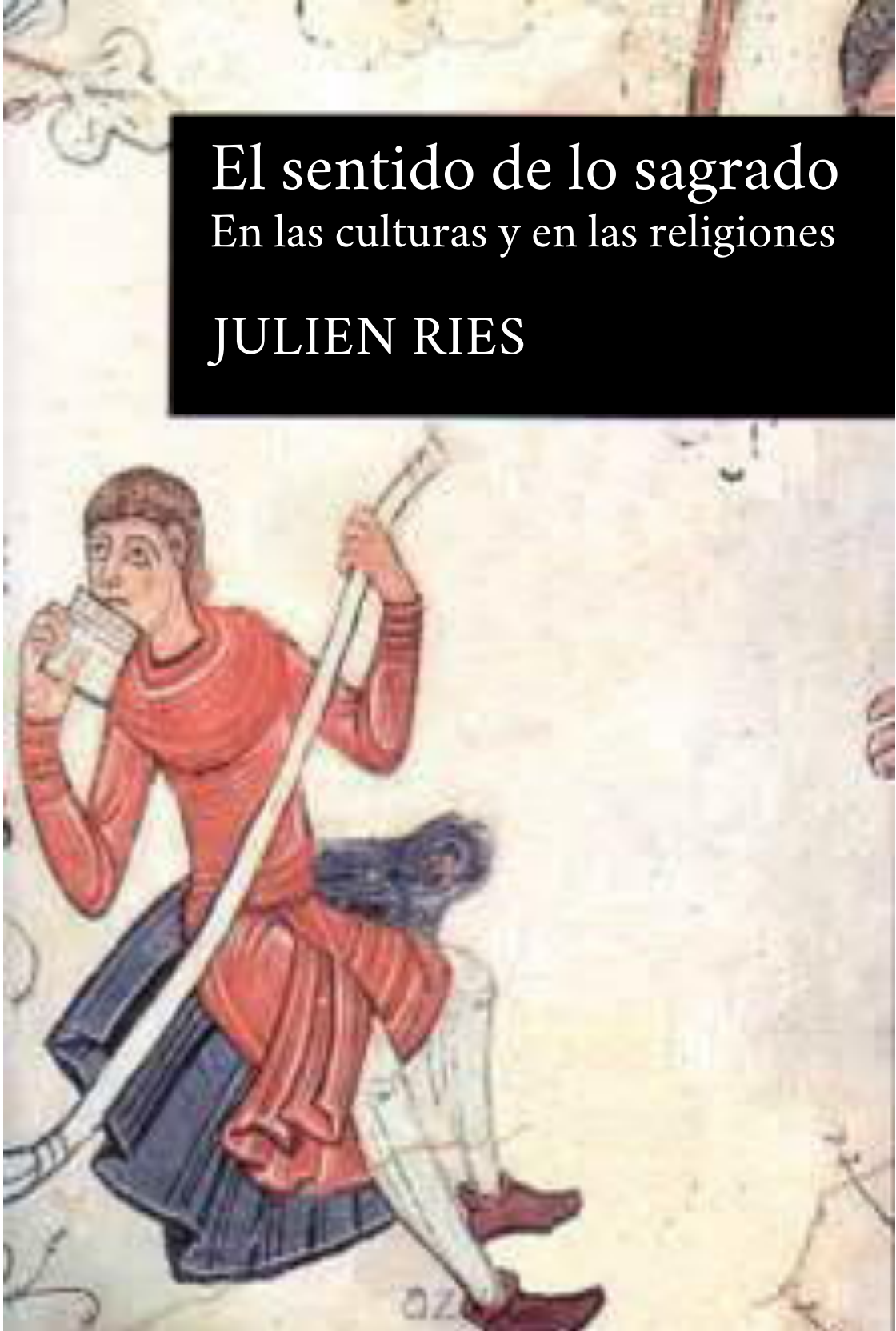
El sentido de lo sagrado

En las culturas y en las religiones

JULIEN RIES



La Aljaba

Esta colección intenta reunir a los "otros" libros que a veces la cultura occidental ha dejado en la oscuridad y, con frecuencia no ha integrado verdaderamente a su saber. Otras tradiciones que han transcurrido entre nosotros o alejadas en el espacio y en el tiempo recuperan aquí su presencia y enriquecen nuestro saber. Texto originales y sagrados algunos, escritos que reflejan otras culturas, estudios sistemáticos sobre obras poco conocidas, imaginarios y creencias se nos brindan en esta propuesta de edición que contiene la "letra", luminosa apertura y fuente de vida

Otros títulos

Zohar. Libro del esplendor
Magia y hermetismo, ERNESTO PRIANI SAISÓ
Tao Te Ching. LAO TZU
De filósofos, magos y brujas,
ESTHER COHEN Y PATRICIA VILLASEÑOR (EDS.)
El libro del Té. OKAKURA KAKUZÔ

JULIEN RIES

EL SENTIDO DE LO SAGRADO

EN LAS CULTURAS Y EN LAS RELIGIONES

Traducción del italiano de
P. Ricardo Isaguirre

azul

Título original: *Il senso del sacro nelle culture e nelle religioni.*

©Editoriale Jaca Book SpA, Milán.
© Edición Azul S.C.P., de la edición castellana
© P. Ricardo Isaguirre, de la traducción del italiano

Creative Commons

Diseño y cuidado de la edición: *Azul editorial*
Diseño de cubierta: Camila Losada Gachet

Edición Azul S.C.P
Roger de Flor 143 - 6º , 1ª
08013 - Barcelona
España
correo electrónico: editorial@edicionazul.com
www.edicionazul.com

ISBN 978-84-95488-24-8

Depósito legal: B-20030-2008

2008

INTRODUCCIÓN

Una célebre anécdota cuenta el diálogo entre un mandarín y un sabio chino. El mandarín formula al sabio la siguiente pregunta: «¿Qué harías si te convirtieras en el amo del mundo?». El sabio reflexiona un instante y responde: «Comenzaría por definir el sentido de las palabras».

Durante los decenios 1950-1970, asistimos en Occidente a una *querelle* que agitó el mundo de la teología, de la filosofía y de numerosos círculos intelectuales: era la «*querelle* sobre lo sagrado», que terminó por desembocar en la «teología de la muerte de Dios». Nos preguntábamos cómo salir de esta larga controversia[1].

En el año 1942, Walter Baetke había publicado en Tubinga un libro titulado *Das Heilige im Germanischen*. El autor se mostraba crítico sobre las dos líneas de investigación de sus predecesores, a saber, de una parte, la línea reduccionista del *mana* (*Kraft und Macht)* y, de la otra, la línea seguida por Rudolf Otto, *Das Heilige* (1917), que insistía sobre el sentimiento de lo numinoso y de la experiencia individual. Baetke preconizaba un estudio de lo sagrado considerado como el centro de la comunidad religiosa gracias al culto y a la lengua. En su opinión, es a través de la lengua

1 J. Bishop, *Les Théologiens de la mort de Dieu,* Cerf, París 1967; V. Metha, *Les Théologiens de la mort de Dieu. Enquêtes et interviews,* Mame, Tours 1969; E. Martin, P. Antoine, *La Querelle du sacré,* Beauchesne, París 1970: C. Colpe, *Die Discussion um das Heilige, Wissenschaftliche Buchgesellschaft,* Darmstadt 1977; A. de Benoist, Th. Molnar, *L'Éclipse du sacré. Discours et réponses, La Table Ronde, París 1986.*

de cada comunidad que se determina el sentido de lo sagrado. Lo sagrado, su origen y su esencia son puestos en evidencia gracias al vocabulario religioso.

En 1963 Huguette Fugier, que enseñaba en Estrasburgo, publica su *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine* (Les Belles Letres, París), un estudio de semántica histórica aplicada a la noción romana de lo sagrado. La semántica es la disciplina que tiene el objetivo de definir el sentido de las palabras, así como su significado y su valor. La semántica histórica consiste en la clasificación del significado de cada una de las palabras siguiendo su orden de sucesión y la fecha más o menos antigua en que aparecen dentro de una lengua, cosa que hace necesario la utilización de la cronología. Para constituir su *dossier*, Huguette Fugier ha clasificado textos literarios e inscripciones, llegando a demostrar que a través de la idea romana de lo sagrado se revela toda una concepción del *homus romanus*, de su vida y de su comportamiento.

Estimulado por Georges Dumézil, Mircea Eliade va a publicar en 1957, en la Rowohlts Deutsche Enziklopädie, un pequeño volumen introductorio sobre el estudio de las religiones, titulado *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen* traducido al francés en 1965 (*Le Sacré et le profane*) y al italiano en 1967 (*Il sacro e il profano).* Partiendo del espacio sagrado y del tiempo sagrado, de los mitos y de la religión cósmica, y además de la perennidad de lo símbolos celestes, Eliade analiza las hierofanías, es decir las manifestaciones de lo sagrado al hombre que descubre así su existencia y entra en una vida «santificada». Es el *homo religiosus*, centro de la investigación de la historia de las religiones.

En enero-febrero de 1968, la revolución universitaria de Europa occidental debuta en las calles de Lovaina al grito de *Walen Buiten*, «Fuera francófonos». Luego de semanas de desorden, vandalismo

y tensión, la autoridad política decide transferir a la zona lingüística francófona la parte de lengua francesa de esta Universidad, fundada en 1425 y restaurada en el año 1834 después de la supresión por parte del gobierno holandés y en el año 1918 después de la guerra. Es así creada la Universidad Católica de Lovaina en Louvain-la-Neuve, hecho que da lugar al nacimiento de una nueva ciudad en Bélgica.

El nuevo rector, monseñor Édouard Massaux, decide dotar a la Facultad de Teología de una cátedra de historia de las religiones, de la cual me confía el curso y un seminario del que todavía depende un centro de investigación. Por la fuerza de las coordenadas culturales dadas por los estudios de Huguette Fugier, Georges Dumézil y Mircea Eliade, opto por un curso de introducción sobre «Lo sagrado». Permaneciendo dentro de la corriente de los 68, la acogida dada al curso por numerosos estudiantes confirma la validez de esta elección. Un equipo de Louvain-la-Neuve prepara la colección «Homo Religiosus» y publica *L'Expressión du sacré dans les grandes religions. Proche-Orient ancien et traditions bibliques* (Centre d'histoire des religions, Louvain-la Neuve, 1978). Presentado durante el Valcamonica Symposium 79 en Pontedilegno, este volumen llama la atención de la Editorial Jaca Book de Milan, que me solicita la redacción de una introducción a la historia de las religiones sobre el tema de lo sagrado en las religiones. La obra aparece en 1981, impreso por Jaca Book, con el título *Il sacro nella storia religiosa dell'umanità* (ed. fr. *Les Chemins du sacré dans l'historie*, Aubier, París 1985). En el año 1983 se edita el segundo volumen de «Homus «Religiosus», *L'Expression du sacré dans les grandes religions. Peuples indo-européens et asiatiques, hindouisme, bouddhisme, religion égiptienne, gnosticisme, islam*, seguido en el año 1986 del tercer volumen, *L'Expression du sacré dans les grandes religions, Mazdéisme,*

cultes isiaques, religion grecque, manichéisme, Nouveau Testament, vie de l'homo religiosus (Centre d'Historie des religions, Louvain-la Neuve). Dos premios de la Academia Francesa han coronado estos libros.

El diálogo con Maretta Campi y Sante Bagnoli de Jaca Book ha permitido la maduración de un nuevo proyecto en diez volúmenes titulado *Trattato di Antropologia del Sacro*[2]. La evidencia del sentido y del significado de lo sagrado en las diversas religiones ha hecho emerger un personaje imprescindible, el *homo religiosus*. Ahora bien, la antropología religiosa es una disciplina reciente en la ciencia de las religiones. Diferente de la etnología, de la historia y de la sociología de las religiones, ella estudia al *homo religiosus* en cuanto creador y utilizador del conjunto simbólico de lo sagrado y en cuanto portador de creencias religiosas que orientan su vida y su comportamiento. Cada religión tiene su posición específica sobre el hombre, sobre la condición humana y sobre su inserción en el mundo y en la sociedad. Los *Vedas*, las *Upanishad*, los textos budistas, los textos sumero-acadios y babilonios, los documentos egipcios de la edad de los faraones, el pensamiento greco-romano, nos revelan aspectos bien diversos de la antropología religiosa. Por otra parte, la antropología cristiana encuentra su fundamento en la tradición bíblica, en las enseñanzas del Nuevo Testamento; ella contiene la impronta decisiva de Jesucristo, el Hombre-Dios que arroja una nueva luz sobre el hombre, sobre la condición humana, sobre el misterio del hombre. En definitiva, en el sucederse de los milenios, el *homo religiosus* ha creado una terminología específica, esto es, el vocabulario de lo sagrado, a fin de

2. J. Ries (a cargo de), *Le origini e il problema dell'homo religiosus,* en *Trattato di Antropologia del Sacro,* vol. 1, Jaca Book-Massimo, Milán 1989 *(ver la Bibliografía orientativa).*

dar cuenta de la manifestación a sus ojos de otra Realidad respecto a la realidad de la vida cotidiana. Tales manifestaciones son las hireofanías.

Este libro, que presentamos a los lectores, es la síntesis de la investigación y de los hallazgos de los tres volúmenes lovaienses de la serie *L'Expression du sacré dans les grandes religions* (1978-1986). Una veintena de investigadores han sometido un interrogatorio al *homo religiosus* de las grandes civilizaciones. Así la investigación filológica, realizada según las reglas de la semántica histórica, ha permitido definir un amplio abanico de expresiones de lo sagrado en el curso de cinco mil años y de arrojar una nueva luz sobre el *homo religiosus*, sobre su pensamiento y sobre su comportamiento.

JULIEN RIES

ADVERTENCIA

Entre las ciencias humanas, la historia de las religiones ocupa un lugar privilegiado, ya que aporta una contribución de primer nivel en el debate que preocupa a nuestros contemporáneos: cultura y humanismo, ciencia y religión, religión y fe, psicología profunda y experiencia religiosa, encuentro entre las religiones y la sociedad pluralista, teología de las religiones y especificidad del cristianismo[1].

Las innumerables y preciosas huellas que el hombre ha dejado desde el Paleolítico hasta nuestra época permiten a los historiadores de la religiones identificar los grandes rasgos del *homo religiosus*. Existen huellas completamente variadas: vestigios arqueológicos, inscripciones rupestres, pinturas, diseños, esculturas; lugares de oración, grutas, santuarios y templos; ritos de iniciación, ritos de tránsito, ritos funerarios; mitos cosmogónicos, mitos de origen, mitos fundacionales, mitos escatológicos; inscripciones, plegarias e him-

1. El presente estudio constituye una síntesis sobre la cuestión de lo sagrado en el *homo religiosus*. Esto se fundamenta sobre una amplia investigación dirigida por un grupo de especialistas en los tres volúmenes bajo mi coordinación dedicada a *L'Expresión du sacré dans les grandes religions:* I, J. Ries, H. Sauren, G. Kestemont, R. Lebrun, M. Gilbert, *Proche-Orient ancien et traditions bibliques*, Louvain-la-Neuve 1978; II, J. Ries, H. Fugier, H. Limet, R. Lebrun, J.M. Verpoorten, C.A. Keller, J. Masson, F. Daumas, J.M. Sevrin, J. Jomier, *Peuples indoeuropéens et asiatiques, Hindouisme, Bouddhismem, Religion égyptienne, Gnosticisme, Islam*; Louvain-la-Neuve 1983; III, J. Ries, J. Duchesne-Guillemin, M. Malaise, A. Morte, J. Ponthot, *Mazdéisme, Cultes isíaiques, Religion greque, Manicheisme, Nouveau Testament, Vie de l'Homo religiosus*, Louvain-la-Neuve 1986. Fue publicado por primera vez como capítulo conclusivo del último volúmen de la trilogía (pp. 331-397). Se presenta aquí con algunas variaciones.

nos; rituales y libros sacrificiales, gestos y comportamiento de los orantes; procesiones, peregrinajes y grandes celebraciones en honor de la divinidad.

Gracias a un doble acercamiento, histórico y comparativo, esta rica documentación constituye el terreno sólido sobre el que podemos fundar los estudios sobre el fenómeno religioso, la investigación sobre el comportamiento religioso y el intento de trazar el mensaje que ellos han dejado. Historia, fenomenología y hermenéutica constituyen las tres vías complementarias de una auténtica historia de las religiones.[2]

2. Cfr. Ries, en *L'Expression du sacré...*, I, cit., pp. 73-78

Capítulo Primero
Aproximaciones metodólogicas

El estudio del fenómeno religioso

En el debate actual sobre la experiencia religiosa reina una gran confusión. El origen de esta confusión responde a diversas causas: la proliferación de léxico religioso, frecuentemente acompañada de falta de precisión; falta de rigor en diversos sectores de la ciencia de las religiones; una verdadera y propia inflación en el campo de la literatura religiosa contemporánea.

En primer lugar, es necesario precisar el concepto de religión. A través de su inmensa obra, que se extiende en el lapso de medio siglo, Georges Dumézil ha mostrado continuamente que una religión no es una acumulación de mitos, ritos y prácticas varias. Es, ante todo, un pensamiento estructurado, que explica lo divino y el cosmos e implica una *Weltanschauung*. Además, gracias a la visión del mundo que una religión propone, el *homo religiosus* se sitúa en el cosmos y en la sociedad, especificando su relación con la divinidad. Su pensamiento y lugar en el mundo desembocan en un específico comportamiento existencial. Así, cada religión es un fenómeno histórico que han vivido hombres y mujeres en un preciso contexto social, cultural, histórico, económico y lingüístico. Cada religión es vivida en un contexto social e individual y ocupa un lugar en el espacio y en el tiempo.

En la ciencia de las religiones, la investigación se inicia necesariamente desde una investigación histórica que constituye la base sólida del edificio de la ciencia religiosa. A través de su acercamiento el historiador intenta reconstituir el conjunto de las diversas formas religiosas. Sin embargo, su labor no se limita a tal investigación histórica y crítica. En efecto, la ciencia moderna enseña que la especificidad de un fenómeno es la escala de referencia que debe elaborarse. Por consiguiente, el estudio de un fenómeno religioso pasa a través de un examen de los datos específicos de dicho fenómeno en cuanto fenómeno religioso. Los hechos religiosos nos revelan comportamientos que van más allá del nivel estrictamente histórico-cultural de su desarrollo. Cada hecho religioso es una experiencia *sui generis*, irreductible al hecho no religioso. Entre los numerosos méritos de un pionero como Mircea Eliade, es necesario dar énfasis a su intento de comprender la esencia y la estructura del fenómeno religioso, percibido, por un lado, como históricamente condicionado y, por el otro, desde la óptica del comportamiento del *homo religiosus*.

Al término de su investigación histórica y fenomenológica, Eliade ha puesto en evidencia el indispensable aspecto hermenéutico de un auténtico estudio de las religiones. De hecho, no es suficiente poner bajo examen la documentación histórica por más rica que ella sea. Por otro lado, cuando se ha procurado establecer un esquema de inteligibilidad de los fenómenos religiosos no se ha dicho todo todavía. Eliade insiste sobre un hecho: que el fenómeno religioso debe encontrar su lugar en el conjunto de objetos del espíritu, a fin de que su fuerza sea comprendida en el aspecto transhistórico. Una tal interpretación tendrá en cuenta la relación vital que existe entre el *homo religiosus* y su comportamiento existencial.

La vía hermenéutica es doble. Intenta, antes que nada, comprender la experiencia vivida por el hombre religioso y el mensaje que de ella brota. Sin duda es imposible entrar en el corazón de la experiencia de la fe vivida por el hombre religioso, pero es necesario interpretar el discurso a través del cual este hombre da cuenta de su experiencia. En este nivel se puede llegar a una correcta interpretación del esquema de inteligibilidad de cada experiencia religiosa.

Partiendo de aquí, la historia de las religiones permite aplicar todas las posibilidades del método comparativo para procurar conocer el mensaje del *homo religiosus* al hombre de hoy. A lo largo de este camino intenta descifrar y explicar toda la gama de comportamientos del *homo religiosus* en el curso de la historia. Fundada sobre la unidad espiritual de la humanidad —y que es algo muy diferente de la unidad de la historia humana—, esta segunda vía hermeútica es, según Eliade, capaz de hacer nacer una nueva antropología filosófica que nos permite desembocar en la creación de un humanismo religioso[1].

La discusión sobre lo sagrado

La opción sociológica

Las investigaciones acerca de los sagrado se inician al final del siglo XIX. A inicios del siglo XX, la escuela sociológica francesa, fuertemente marcada por la impronta del positivismo y del evolucio-

1. D. Allen, *Structure and Creativity in Religion. Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*, *Mouton*, La Haya 1978.

nismo, ve en lo sagrado una categoría conceptual sobre cuyo origen habría mucho que investigar en la sociedad. Identificado con el *mana* de los primitivos, descubierto por algunos etnólogos, lo sagrado es considerado como una categoría de la conciencia colectiva. Así, en el tótem de los pueblos primitivos Émile Durkheim ha buscado el origen de la religión y de las religiones. Superada esta doctrina de la identidad del *mana* y de lo sagrado, Henri Hubert y Marcel Mauss no han vacilado en afirmar la identidad de lo sagrado y de lo social. En lo sagrado han visto una idea-fuerza en torno a la cual están concatenados el mito y el rito.

Un filósofo de la escuela durkheimiana, Lucien Lévy-Bruhl, ha trasladado la doctrina sociológica al ámbito del pensamiento primitivo, al que él llama pensamiento prelógico, estableciendo una dicotomía en el pensamiento de la humanidad que disuelve el concepto de unidad espiritual del género humano. Viendo el uso político que la ideología nazi hacía de tal tesis, Lévy-Bruhl la repensó y rectificó su concepción.

La posición sociológica ha sido sistematizada por Roger Caillois. A los ojos de este último, lo sagrado se presenta como una propiedad firme y transitoria, añadida a lo real. Se trata de una energía misteriosa y peligrosa, difícilmente manejable pero muy eficaz. En su sociología de lo sagrado, Caillois ha puesto el acento sobre los esfuerzos que hace el hombre para evitar el envejecimiento de la sociedad. Ha intentado poner en evidencia la dialéctica entre lo sagrado y lo profano: sagrado del respeto, sagrado de la trasgresión, sagrado de la dependencia, sagrado de la infracción, sagrado de la regulación se alternan con lo profano y asegura el equilibrio del funcionamiento del grupo social. En su obra *La violence et le sacré*, René Girard ha seguido la línea durkheimniana, intentando elaborar una teoría sobre la identidad de la violencia y lo sagrado. A

través de su teoría de la violencia fundante, pensaba reencontrar el fundamento de las religiones primitivas. La obra de Girard constituye un intento de interpretación del rito y de los mitos fundadores de nuestra civilización[2].

La opción fenomenológica

Enseguida se abre una nuevo camino que intenta comprender el fenómeno específico de los sagrado. Nathan Söderblom está interesado en el origen psicológico del concepto de lo sagrado, que él busca en la reacción del espíritu humano a la presencia de algo que parece sorprendente en sentido sobrenatural. Rudolf Otto descubre tres facetas de lo sagrado: lo sagrado como numinoso, lo sagrado como valor, lo sagrado como categoría *a priori* del espíritu. En el curso de cuatro etapas —*Kreaturgefühl*, *tremendum*, *mysterium*, *fascinans*— se aproxima al misterio y descubre la majestad divina. Gracias a las interpretaciones de los signos de lo sagrado, el hombre religioso pudo percibir y descubrir lo numinoso que se manifiesta en el transcurso de la historia. Así, junto a la revelación interior e individual de lo sagrado, existe una revelación histórica. A los ojos de Otto, sobre esta doble manifestación de lo sagrado en la que se han fundado, respectivamente, la religión personal y las diversas religiones. Los profetas y los fundadores de religiones son intérpretes de lo sagrado; el Hijo de Dios es el testigo de ello.

Prosiguiendo en la vía abierta por Otto, Gerardus van der Leeuw ha procurado distinguir mejor los dos aspectos de todas las religiones: por una parte, el rostro del misterio; por la otra, el rostro de la

2. Cfr. J. Ries en *L'Expressión sacré...*, I, cit., pp 44.48.

experiencia vivida por el hombre. Nuestro autor se coloca en su condición de observador del *homo religiosus* ante las manifestaciones de lo sagrado; una posición que le permite trazar las grandes líneas del hombre religioso[3].

La opción antropológica y hermenéutica

La prosecución de la investigación fenomenológica permite a Mircea Eliade mostrar que lo sagrado se manifiesta como potencia de un orden totalmente distinto al orden de la fuerza natural. El hombre acoge lo sagrado porque ello se manifiesta. Eliade considera a esta manifestación como un elemento esencial, porque es esto lo que permite describirlo. Para indicar el acto de la manifestación de lo sagrado propone un término: hierofanía. El historiador de las religiones se encuentra en presencia de numerosas hierofanías, lo que le permite comprender, por un lado, la homogeneidad de la naturaleza de lo sagrado y, por el otro, la notable heterogeneidad de sus formas. Cada hierofanía es inseparable de la experiencia religiosa. El análisis de las diversas hierofanías permite tomar tres elementos presentes en todas las manifestaciones de lo sagrado: el objeto natural a través del cual sucede la manifestación; la realidad invisible que se manifiesta, y que R. Otto llama lo «numinoso», lo divino; el elemento de mediación u objeto natural revestido de sacralidad, por ese mismo motivo separado de su contexto natural.

El análisis de Eliade ha permitido llegar a una nueva etapa del descubrimiento de lo sagrado a partir de la historia de las religio-

3.Cfr. *ibid.*, pp. 55-70

nes. Através de la fenomenología de sus manifestaciones el historiador comprende la naturaleza de lo sagrado: es una potencia de orden diverso al orden natural. Asimismo, lo sagrado revela al hombre un potencial trascendente que tiene su fuente en la divinidad. Por otra parte, el análisis de la noción de hierofanía muestra que lo sagrado desarrolla un rol fundamental entre la realidad trascendente y el *homo religiosus*. Es a nivel de la mediación que se sitúa el misterio expresado dentro de un complejo simbólico de mitos y ritos. Gracias al trabajo de Eliade, que las investigaciones de Dumézil y de Ricoeur han corroborado y desplegado, la historia de las religiones dispone de una preciosa instrumentación que permite comprender mejor que el personaje central de la historia humana es el *homo religiosus* y extraer el mensaje histórico y trans-histórico del que es portador. Podemos hablar de una antropología de lo sagrado y de una hermenéutica de lo sagrado[4].

La cuestión de lo sagrado

Al día siguiente de la Segunda Guerra Mundial, comienza en Occidente una discusión sobre lo sagrado, mejor conocida como «la cuestión de lo sagrado». En el origen de esta discusión se encuentra un movimiento teológico que buscaba una parte de su inspiración en los escritos de la cárcel de Dietrich Bonhoeffer, un teólogo luterano alemán discípulo de Karl Barth y gran opositor del nacionalsocialismo de Hitler —lo que le costó la vida. Según Bonhoeffer, la humanidad se está encaminando hacia un época

4. M. Eliade, *La Nostalgie des origines,* Gallimard , Paris 1971, pp. 1-84 (ed. orig. *The Quest. History and Meaning in Religion,* The University of Chicago Press, Chicago-London 1969)..

no religiosa. Por esto, la teología debe cesar de fundar su enseñanza sobre un *a priori* religioso del hombre. La religión y el *homo religiosus* corresponden a una época de la humanidad que pronto terminará.

La vía abierta por Bonhoeffer fue proseguida por la teología de la muerte de Dios. Esta teología se esfuerza por separar, hasta incluso contraponer la fe y la religión. La fe es la relación del creyente con el Dios viviente. La religión está signada por la impronta de lo sagrado. La teología de la muerte de Dios intenta mostrar que la secularización, fruto de la civilización industrial, representa una *chance* para el desarrollo de una fe verdaderamente purificada. Como puede observarse, estas tesis teológicas ha dado inicio al debate sobre lo sagrado en una óptica limitada al ámbito de la teología cristiana. Numerosos teólogos cristianos han reaccionado, y en el curso de tres decenios hemos asistido a un debate sobre lo sagrado llevado a cabo por autores que no tienen prácticamente ningún conocimiento del vasto ámbito de lo sagrado indagado por la historia de las religiones[5].

Paralelamente a este controversia teológica se sitúa la posición reduccionista de algunas psicólogos de la religión, convencidos de que «la fábula de lo sagrado» ha sido fabricada por la ciencia de las religiones al inicio del siglo XX. En esta ciencia ellos ven una «izquierda» guiada por Durkheim y una «derecha» que tiene a R. Otto como adalid. A los ojos de estos psicólogos de la religión, la izquierda y la derecha tienen un rasgo en común: buscar en la experiencia afectiva de lo sagrado la madre de las religiones.

5. Cfr. J. Grand'Maison, *Le Monde et le sacré,* 2 vol., Éditions Ouvrières, París 1966-1968; E, Martin, P. Antoine, *La Querelle du sacré,* Beauchesne, Paris 1970; *Foi et religion,* «Recherches et débats», 73, DDB, París 1971; M. Simon (al cuidado de), *Le Retour du sacré,* Beauchesne, París 1977.

Esta «fábula de lo sagrado» estaría en el origen de una psicología confortable y vulgarizada, que reduce el concepto de lo sagrado al de la necesidad. De modo que el rito estaría originado en la necesidad de sacralización[6].

Nosotros no deseamos ni iniciar ni proseguir la discusión en torno a la cuestión de lo sagrado provocada por lo teólogos y alimentada por los psicólogos. Esto nos llevaría lejos y nos obligaría a alejarnos de nuestro trabajo de historiadores de las religiones. Nos limitamos a hacer una constatación: la tesis teológica secularizante y la posición reduccionista de los psicólogos de la religión no han contribuido a clarificar el debate en torno a la sagrado. Nos proponemos, en cambio, recorrer otro camino. Se trata de una vía de recorrido largo y difícil y que necesita de la ayuda de especialistas de las grandes religiones de la humanidad. Este camino parece sólido: es la vía de la semántica histórica.

Lo sagrado a la luz de la semántica histórica

Homo faber, homo sapiens, homo religiosus

La historia de las religiones, que retrocede en el pasado llega a un nudo que ha constituido el punto de partida de la larga marcha de la humanidad que llamamos prehistoria. Allí encuentra un hombre con el cual comienza el camino del sentido de la historia. A este personaje los estudios de la prehistoria le han dado un nombre: *homo faber*. Lo conocemos gracias a todo aquello que ha fabricado,

6. A Vergotra, *Religion, foi, incroyance*, Mardaga, Bruxelles 1983, pp. 120-132.

especialmente gracias a los utensilios y a las armas. El camino prosigue, y en seguida nos encontramos a este personaje mientras graba incisiones rupestres y pinta grutas convertidas en santuarios. Los estudiosos de la prehistoria le dan ahora otro nombre: *homo sapiens*. Examinando su pintura, sus inscripciones, sus dibujos y estudiando el comportamiento en relación a sus muertos, la historia de las religiones constata que este hombre cree en una Realidad que sobrepasa el mundo y que piensa en una sobrevivencia después de la muerte. Éste es el *homo religiosus*. Su modo de vivir muestra numerosas analogías con el modo de vida de ciertas culturas orales de la actualidad. Gracias a la comparación con éstas, comprendemos que aquel *homo religiosus* de la prehistoria que ha tenido una experiencia religiosa en la cual interviene la creencia en un Ser Supremo. El descubrimiento de la creencia en un Ser Supremo, efectuada por Andrew Lang y Wilheem Schmidt, fue examinada primero por Raffaele Pettazoni seguido más tarde, por Mircea Eliade. El simbolismo uránico parece haber marcado con su impronta la visión y el pensamiento del *homo religiosus* arcaico[7].

Lenguaje y mensaje del *homo religiosus*

Al final de un camino muy largo, el *homo religiosus* comienza a transmitir su pensamiento a través de signos y símbolos que nosotros nos esforzamos en descifrar. Muy pronto tales signos se multiplican, gracias a las diversas escrituras que ha inventado. Ha consignado sus mitos, sus plegarias, sus himnos y sus ritos en los libros

7. J. Ries, *Le Symbole et le symbolisme dans la vie de l'homo religiosus*, Col. «Information et Enseignement», Louvain-la-Neuve 1982, pp.135-147.

sagrados. Su rostro sale de la sombra, su figura aparece en plena luz y su mensaje llega con toda claridad. Lo que nos dice en el presente clarifica los signos y los símbolos precedentes. La unidad espiritual entre su primer pensamiento, percibido de modo fragmentario a través de los documentos arqueológicos, y su pensamiento actual, transmitido con claridad en sus textos sagrados, queda manifiesta. Entre la infancia espiritual del *homo religiosus* arcaico y su maduración manifestada en las primeras grandes civilizaciones no existe ruptura alguna. No es posible dividir la humanidad en dos troncos, adoptando la teoría de la mentalidad prelógica a la cual le sucede una mentalidad lógica. En la instrumentación científica de la historia de las religiones, completada y puesta a punto por Georges Dumézil, la comparación genética constituye un elemento precioso que permite proyectarse en la prehistoria y poner bajo una nueva luz el largo camino del *homo religiosus*.

Haber puesto en evidencia la unidad espiritual de la humanidad del Paleolítico hasta nuestros días es, ciertamente, una conquista preciosa de la historia de las religiones. Ello permite comprender al *homo religiosus*, su pensamiento, su comportamiento y su experiencia espiritual en el cosmos. Hoy comprendemos que en el mundo ésta última ha asumido, a partir de los orígenes, un modo específico y reconocible de existencia en cada etapa de su camino. Según la brillante elaboración de Mircea Eliade, el *homo religiosus*, sea cual sea el contexto histórico en que haya vivido, muestra su fe en una realidad absoluta que trasciende el mundo donde se desarrolla su vida y en él se manifiesta en aquel mundo, confiriéndole una dimensión de perfección.

Hace más de cinco mil años el *homo religiosus* ha fijado sobre la piedra, sobre la arcilla, sobre el papiro, sobre el pergamino, sobre la madera y sobre otros materiales, el recuerdo de sus experiencias y de sus creencias. No ha cesado de perfeccionar y de precisar su pensamiento y su lenguaje; para hablar de su experiencia religiosa ha creado la palabra. Hénos aquí en el origen del léxico de lo sagrado. Friedrich Max Müller había ya mostrado que la lengua es un testimonio irrefutable del pensamiento. Gracias a la filología comparada, este estudioso había creado, hacia el fin del siglo XIX, la historia comparada de las religiones. En el siguiente siglo, la instrumentación comparativa conoce un sensible perfeccionamiento. A partir de la semántica histórica se hace posible realizar un trabajo comparado sobre la expresión de lo sagrado en las diversas religiones.

En la trilogía sobre lo sagrado a la cual ya se ha hecho referencia, hemos sometido al *homo religiosus* de las grandes civilizaciones a un interrogatorio sistemático para conocer su pensamiento y su experiencia en el ámbito de lo sagrado. Para comprender su psicología, su comportamiento, su pensamiento, no nos limitamos a un simple sondeo de opiniones y, por el contrario, escogimos el camino de un serio análisis.

Capítulo segundo

Lo sagrado y el hombre religioso de las grandes civilizaciones

Lo sagrado en la civilización indoeuropea

En el *Lapis Niger*, descubierto en Roma en el año 1899, no muy lejos del Comitium, en el lugar llamado «Tumba de Rómulo» y fechado en los inicios de la época de los reyes, figura la palabra *sakros*. Este término es la expresión de un pensamiento y de un comportamiento que encontramos en toda la extensión del área de migración indoeuropea. Deriva de la raíz *sak-*. Esta última se halla en el origen de diversas formulaciones de lo «sagrado»: *sakan-* en germánico, *saklai-* en hitita, *hagios* y *hagnos* en griego, *sakrim* en osco, *saka* en el antiguo islandés, *sahha* en altoalemán arcaico. De la raíz *sak-* y de la palabra *sakros* han derivado *sacer* y *sanctus* en lengua latina. Así, desde la fundación de Roma nos encontramos con la presencia del léxico y del problema de lo sagrado[1].

Lo sagrado en Roma y en el mundo latino

Georges Dumézil ha identificado, delimitado y explicado la vasta herencia indoeuropea presente en los orígenes de Roma. Ha mostrado el rol esencial de una teología de las tres funciones, encarnadas en tres divinidades: Júpiter, poseedor de la soberanía celeste y

1. H.Fugier. *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine,* Les Belles Lettres, París 1963, pp. 112-116.

jurídica; Marte, dios de la fuerza y de la guerra; Quirino, divinidad responsable del sustento del pueblo. Desde los tiempos más antiguos, el romano ha buscado hacer su vida y su actividad perfectamente conforme a la voluntad de los dioses, lo que explica el rol de los augurios, de los ritos, de la *pax deorum* y de las diversas fiestas. En esta *religio*, el *sacerdos* hace la plegaria y el culto de los dioses sobre bases sólidas, en cuanto el *imperator*, reconocido por los dioses el día de su *inauguratio,* se ha revestido del *oias (augustus)*, la fuerza misteriosa que le permite llevar a cabo dignamente sus funciones[2].

De la raíz *sak-* deriva *sancire*, un verbo que significa «conferir validez, realidad; hacer de modo que algo se vuelva real». Así, *sak-* está en el fundamento de lo real y toca la estructura fundamental de los seres y de las cosas. En sentido ritual y cultual, *sacer* señala al mismo tiempo una separación y una fascinación intensa. Designa también la naturaleza divina. *Sanctus* califica a la persona. El vocablo describe la garantía que proviene de un acto fundante. Los reyes son *sancti* por el hecho de haber sido elegidos conforme a la voluntad de los dioses, lo que los cualifica para el ejercicio de sus funciones. Los senadores son llamados *patres sancti* a causa de su misión, que está en el fundamento de la actividad del pueblo romano. Así, la raiz *sak-*, descubierta en la herencia indoeuropea presente en los orígenes de Roma, permite tocar con la mano la idea fundamental y arcaica de lo sagrado indoeuropeo: «en relación con los dioses» y «conforme a lo real». Lo sagrado funda la *religio*, que permite a los romanos compren-

2. G. Dumézil, *La Religión romaine archaique,* Payot,París 1974. Véase H. Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré...*, cit., y *Sémantique du «sacré» en latin,* en *L'Expression du sacré...*, II, cit., pp. 25-85.

der la estructura del cosmos y establecer el funcionamiento armonioso de la relaciones entre los hombres y los dioses.

La sacralidad en el mundo hitita

El testimonios de los hititas es precioso, ya que proviene de los más antiguos documentos escritos de la civilización indoeuropea. El término *saklai* es un sustantivo cuyo sentido profano es «costumbre» y cuyo sentido sagrado es «rito», o sea, la norma según la cual es oportuno celebrar a una divinidad. En esta palabra volvemos a encontrar la raíz *sak-* de lo sagrado indoeuropeo[3].

En hitita/nesiano el adjetivo *shuppi-* expresa la noción de sagrado y hace referencia al ámbito de la pertenencia al mundo divino. De la raíz *shuppi-* derivamos el verbo hitita que significa «consagrar», «volver sagrado». La divinidad es *shiu*, de la raíz indoeuropea + *dyu*, «ser de luz de una blancura esplendente». Estamos en el contexto de las ideas de sabiduría, inteligencia, perfección, ligada al concepto de luz. Existe un requisito en la base de todo aquello que toca a la divinidad cercana o lejana, como las ofrendas y el santuario, los sacerdotes y el culto. Este requisito está expresado en la palabra *parkui*, «pureza», cualidad necesaria para acercarse a los dioses y entrar en el contexto *suhppi.*

Lo sagrado en las religiones de la India

Sería muy oportuno crear una antropología de lo sagrado védico, de lo sagrado brahmánico y de lo sagrado hindú ya que en la India

3. Cfr. R. Lebrun, en *L'expression su sacré...*, I., cit. pp. 155-202

lo sagrado es omnipresente. Ello se expresa a través de símbolos, gestos, ritos, colores y muchas otras expresiones no verbales. Hay también un léxico sagrado cuyo estudio es muy importante para aclarar el sentido de los ritos, de los signos y del comportamiento religioso[4].

En la India no hay sacralidad sin lo divino. Sin embargo, es necesario distinguir lo sagrado de lo divino. A los ojos de Eliade, lo sagrado es conocido porque se manifiesta. Merece la pena subrayar este aspecto aquí, porque en el vasto mundo de la religiosidad hindú lo sagrado se presenta como una manifestación de lo divino y como un elemento de mediación entre el hombre y lo divino. La noción de hierofanía se adapta particularmente para explicar el concepto hindú de lo sagrado.

El *homo religiosus* de la India considera lo divino como eternamente puro, totalmente distinto del mundo empírico. Lo divino se manifiesta como una potencia. Esto está bien perfilado en la palabra *srì*, una palabra de vasto campo semántico: «potencia, honor, esplendor». La palabra se encuentra personificada en la diosa Sri, diosa de la fortuna, de la vida, una diosa que la India ha identificado con Laksmi, la paredra di Visnu. *Sri* define lo sagrado. Encontramos la palabra en nombre de divinidades, en nombre de personas, en títulos de libros, en las designaciones de ciertos lugares. *Sri* muestra lo sagrado, percibido como una potencia y como esplendor.

Lo divino es una fuerza que actúa, pero su acción se ejercita a través de fenómenos, seres, cosas y personas que son *punya*. Estamos en presencia de un segundo término de lo sagrado. *Punya* califica un mundo equilibrado, una región en la cual la vida es

4. Cfr. C.A. Keller, en *L'expressión du sacré*...II, pp. 189-247.

bienestar, un pueblo donde viven de los «santos». *Punya* se aplica a un río cuya agua otorga purificación y santificación. En resumen, este adjetivo se aplica a seres, lugares, cosas particularmente eficaces en el sentido de la realidad religiosa. Asimismo algunos hombres son llamados *punya* por la fascinación y la santidad de sus obras. Con *punya* estamos en el «ámbito de lo sagrado», el cual se caracteriza de dos modos: por un lado este ámbito establece una relación con lo divino; por otro lado se opone a todo lo que es *papa*, es decir «culpa y mancha». Vocablos como *sri* y *punya* demuestran que en la India lo sagrado deriva de la manifestación de lo divino y se encuentra así en el origen de la eliminación de los obstáculos y de las manchas que frenan y oprimen al hombre.

Lo sagrado en la religión mazdea

El mazdeismo o zoroastrismo es un complejo de tradiciones religiosas indoeuropeas vividas por pueblos de Irán desde el inicio del primer milenio antes de Cristo hasta la conquista árabe, seguida por la conversión del Irán al el Islam. Nos encontramos en él con la herencia aria, la teología de las tres funciones, las tres clases sociales y un desarrollo original de la doctrina de la soberanía con el dios Ahura Mazda y el dios Mitra, las dos figuras principales del panteón iraní, al que Zarathustra (Zoroastro) ha sometido a una importante reforma. La investigación de esta función soberana, vista como función de lo sagrado, es iniciada gracias a los trabajos de Georges Dumézil[5].

5. Cfr. G. Dumézil, *Les Dieux souverains des Indo-Européennes*, II, Gallimard, París 1977.

Por el momento nuestra investigación se limita a la expresión de lo sagrado. J. Duchesne-Guillemin ha consumado una investigación sistemática del tema, mostrando a un tiempo la riqueza y la variedad del léxico mazdeo de lo sagrado. En sus estudios de lo sagrado, influenciado por la óptica de su maestro Durkheim, Nathan Söderblom situaba lo sagrado en el origen de las religiones, pero se alejaba de una óptica puramente sociológica. Insistiendo, verdaderamente con fuerza, sobre la noción de pureza y de purificación. E. Benveniste ha analizado más sistemáticamente el léxico avéstico de lo sagrado[6], y a partir de aquí J. Duchesne-Guillemin nos clarifica los conceptos.

El adjetivo *spenta* es de central importancia en el Avesta, la colección de los libros sagrados del zoroastrismo. Es la cualidad atribuida a Ahura Mazda, el Señor Sabio, y colectivamente a los inmortales, es decir, a las divinidades que presiden la vida material y espiritual del hombre y que Dumézil llama Arcángeles[7]. Estas Entidades rodean a Ahura Mazda. El adjetivo *spenta* es aplicado a todo el universo religioso mazdeo: a los hombres justos y santos, al buey para el sacrificio, a la palabra eficaz, a los cantos, a los himnos, al *haoma*, licor del sacrificio. El término *spenta* ha dado origen a diversos adjetivos y sustantivos utilizados para expresar la sacralidad y la santidad.

El termino *yaozda* está en el origen de una amplia gama de conceptos de lo sagrado: «ser íntegro, intacto», «purificar», «santificar». Esta noción de purificación se aplica a todos los instrumentos del culto antes de las celebraciones y el agua que ha de ser prepara-

6. E. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, II, Éditions de Minuit, París 1975, pp. 180-184.
7. G. Dumézil, *Naissance d'Archanges*, Gallimard, París 1945.

da para lavar las manchas y hacer las consagraciones. Además, ella designa la palabra sagrada. Los *yazata* son dioses encargados de combatir a los seres maléficos[8].

Lo sagrado en el pensamiento religioso griego

La religión griega se extiende a lo largo de dos milenios, desde los orígenes micénicos del siglo XVI a. C. hasta su desaparición, al inicio del siglo V de nuestra era. La herencia micénica proviene de la fusión de dos civilizaciones: de una parte la de los invasores indoeuropeos, los primeros de los cuales llegaron hacia el inicio del segundo milenio; y, de la otra parte, la tradiciones neolíticas, que encontramos en la civilización minoica a partir del III milenio. Este encuentro de dos grandes culturas está en el origen del pensamiento griego y ello le confiere su originalidad en el concierto de los pueblos indoeuropeos.

Junto con la riqueza que proviene de las dos herencias, cultural y religiosamente densas, es menester tener en cuenta la experiencia singular del hombre griego. A partir de su pensamiento religioso, del que produjeron una primera síntesis al inicio del II milenio, los griegos han creado diversas formas de vida social, una tradición política que los distingue de los otros pueblos mediterráneos, un arte, una literatura y una metafísica cuyas repercusiones han influenciado toda la cultura occidental. Al *homo religiosus* griego la noción de sagrado le parece esencial, englobando el mundo divino, diversamente percibido en el curso de veinte siglos, y siendo aplicada a numerosas situaciones vividas en todo la extensión de la

8. J. Duchesne-Guillemin, en *L'Expression du sacré...*, III, cit., pp.15-24.

historia —una historia que ha conocido épocas de gran esplendor. Estos hechos explican, por un lado, la riqueza del léxico de lo sagrado y, por otro, la amplitud y la variedad de las experiencias realizadas en el contexto del «milagro griego».

La investigación tradicional sobre la sacralidad griega

En el último siglo fue hecha una serie de estudios sobre lo sagrado en el pensamiento, en el arte y en la religión del mundo griego. A través de una visión de conjunto de esta investigación es posible tomar cuatro términos principales que expresan el concepto de lo sagrado: *hagnos*, *hagios*, *hieros* y *hosios*.

Hagnos, adjetivo verbal de *hazesthai*, es la más antigua expresión de lo sagrado. En la época de Homero el verbo expresaba sea el temor religioso, sea el sentimiento de terror que se experimenta en la presencia de la divinidad. Festugière ve en esto un dato arcaico que proviene de la palabra *thambos*: es la reacción del hombre frente a la presencia de lo numinoso. De este descubrimiento primordial del hombre griego deriva lo sagrado mayestático: delante de los dioses el hombre toma conciencia de la grandeza que poseen. Después, comprende que debe dar un paso hacia ellos: es el nacimiento del ritual y del culto, lo sagrado de consagración. En este aspecto de lo sagrado, deducido de *hagnos*, encontramos los santuarios, los lugares sagrados, los bosques sagrados y todos los objetos del culto. El fiel sabe que debe hacerse digno para acercarse a los dioses y para penetrar en los lugares sagrados. *Hagnos* caracteriza además la condición requerida al fiel. Asistimos al tránsito de

lo sagrado a la pureza. Históricamente la consagración de los lugares está confirmada desde el inicio del II milenio: los invasores indoeropeos han ocupado santuarios prehelénicos: la Acrópolis de Atenas, Eleusis, Argos, Delfos, Delos. La sacralidad de estos lugares, tomada de *hagnos*, proviene de su referencia a lo divino. Lo sagrado de majestad y lo sagrado de consagración se pierden en la noche de los tiempos y son inseparables.

Hagios es otro adjetivo verbal de *hazethai*. Herodoto lo asocia a los lugares sacros. En la comedia ática, la palabra evoca la grandeza y la majestad de los dioses, frecuentemente, por otra parte, alternada con *semnos*. Para Platón *hagios* evoca la elevación y aislamiento de la divinidad. Después de Alejandro, *hagios* es utilizado para hablar de los dioses orientales como Serápides y Sabazio, o dioses de particular prestigio, como Artemisa de Éfeso o Isis. Yavhé, el dios de Israel, es *hagios* en razón de su trascendencia absoluta. Parece que los griegos habían conocido bien la diferencia entre su concepción de la divinidad y la de los pueblos orientales. *Hagios* raramente califica a un dios del helenismo pagano. Por otra parte, los traductores griegos de la Biblia han escogido el epíteto para expresar *kádosh* y *kadesh*, lo sagrado y la santidad del Antiguo Testamento. *Hagios* se volverá el término principal de lo sagrado bíblico.

Palabra de origen pre-helénico, *hieros* se convierte en significante preferido del culto sagrado. En los textos homéricos no se aplica nunca a una persona. El plural *hiera* designa habitualmente el despliegue de fuerzas que provienen de una acción divina. Cuando se trata de determinar objetos que tocan la esfera divina o bien la naturaleza bajo el aspecto de consagración a la divinidad, encontramos *hieros*: es el caso de la luz irradiante y de la tierra cargada de frutos y de mieses. El empleo del epíteto se generaliza cuando se habla de templos, de los santuarios o bien en los discursos sobre los

dioses, los *hieroi logoi*. El vocablo califica también a dos personas que están en estrecha relación con la divinidad, vale decir, el sacerdote y el rey. En el periodo helenístico *hieros* forma parte del léxico corriente del culto de los dioses soberanos y de las celebraciones de los misterios.

En la época clásica, *hosios* tiene el sentido de «lo que está prescripto o permitido a los hombres por los dioses», mientras *hieros* significa «reservado a los dioses». Se trata de un concepto sacral jurídico referido a disposiciones de los dioses que se versan sobre las relaciones de los hombres entre sí.

Una nueva investigación sobre la sacralidad griega

Consciente de la centralidad de los sagrado en la religión griega, André Motte emprendió una profunda investigación de lo sagrado en los rastros dejados por el *homo religiosus* desde Homero (siglo VIII) hasta Alejandro (siglo IV), un período decisivo para la formación del helenismo[9]. Esta investigación se sitúa a tres niveles: se inicia con un examen del léxico a través del cual se traduce y se expresa la experiencia religiosa; continúa con el análisis de los lugares y de los mitos, testimonios del encuentro de los griegos con lo sagrado; termina considerando a los filósofos ante lo sagrado, porque los filósofos griegos fueron los primeros en reflexionar de modo sistemático sobre la creencia en los dioses y sobre el comportamiento religioso de los hombres.

9. A. Motte, en *L'Eexpression du sacré...*, III, cit., pp.109-256. Este estudio muy profundo, clarifica el léxico de lo sagrado, tan rico en lengua griega.

Preocupado por poner a punto un inventario de las palabras con significado sagrado, André Motte ha ampliado el campo habitual de esta investigación. Comienza con *hieros*, ya testimoniada en las tabletas micénicas y presente en todas las regiones de Grecia, en la poesía y en la prosa. El término es muy antiguo. *Hieros* ha dado orígen a una cantidad enorme de términos. La palabra pertenece al léxico religioso. Califica la realidad y el espacio natural, la noche, el día, la luz, el fuego celeste, la tierra, las fuentes, los lagos, las grutas, los vegetales, los animales. Si llega a caracterizar a los seres humanos es a causa del poder que ellos detentan: el rey, el sacerdote, el iniciado. Motte constata que el uso intenso que los griegos han hecho de este término y la multiplicidad de la realidad que designa es impresionante[10]. Pero *hieros* no se aplica nunca a la persona de un dios. La palabra busca circunscribir un espacio intermedio entre los dioses y los hombres. De modo que *to hieron* designa el recinto sagrado, el santuario. El área de todos los santuarios es establecida por una decisión divina, percibida a través de un hecho o acontecimiento. De aquí deriva la perennidad de los santuarios, de los ritos y de las fiestas. El examen de los usos de *hieros* muestra el estrecho vínculo que existe entre el concepto de lo sagrado y el concepto de potencia. *Hieros* expresa lo sagrado «en su realidad más plena y activa», pero a menudo significa que una cierta cosa está reservada a un dios[11].

10. *Ibid*, p.121.
11. *Ibid*, p. 128.

Hagios llegó más tarde. Lo encontramos por primera vez en Herodoto, donde califica el lugar del culto. El epíteto obtiene la simpatia de Platón. Contrariamente a lo que se verá en la época helenística en relación a las divinidades orientales, en la época clásica *hagios* nunca es un atributo de los dioses. *Hagnos* es atestiguado desde Homero: es frecuentemente aplicado a los dioses. Con *hagnos* aparece una de las grandes dimensiones de la sacralidad griega, la de la pureza, en cuyo campo semántico ya en época muy antigua aparece ligado con este término. Se trata de la percepción de lo divino en su pureza e integridad. En la época clásica, lo divino pasará a ser purificador: «Alguna divinidad calificada de *hagnos* han visto extenderse este epíteto también a cosas que le concernía, y ello ha terminado por ser aplicado incluso a lo seres humanos»[12].Con *hagnos* la pureza divina tiene algo de ejemplar: sagrado, pureza y santidad están ligados los unos con los otros. Se trata de un concepto de pureza que no es abstracto, sino de carácter vital[13]. *Hagnos* y *katharos* son frecuentemente unidos. Proviniendo de la raiz *hag-* la palabra *agos* es la expresión de un poder que viola lo sagrado, especialmente en aquello que está en relación al orden y al juramento.

Hosios, hosia y hosiotes han sido objeto de numerosas controversias, que han terminado por esclarecer el sentido de esta familia griega de expresiones de lo sagrado[14]. Se trata ciertamente de un concepto normativo de lo sagrado que se refiere al orden que es impuesto: comportamiento, actitudes, personas. *Hosios* expresa la sacralidad de la leyes, traduciendo la voluntad expresa de los dioses

12. *Ibid.*, p. 138
13. *Ibid.*, p. 148
14. *Ibid.*, p. 165.

en el culto y en la vida social: la palabra se aplica a las relaciones humanas, pero también a los deberes impuestos a los hombres en el ámbito del culto. Al léxico normativo de lo sagrado pertenece la palabra *themis*, ya registrada en micénico.

Después de haber precisado el campo semántico de *hieros, hagios, hagnos* y *hosios*, los cuatro términos habitualmente considerados expresivos de la sacralidad griega, A. Motte extiende su investigación al léxico menos usual. Hay una raíz que ha dado origen a una familia importante: la raíz *seb-*. *Sebesthai, sebas* ya en uso en el tiempos de Homero, guían hacia a la veneración, entendida en un contexto de emocional. *Eusebeia*, palabra clásica de la piedad griega, retomada por los autores de Nuevo Testamento, implica una disposición interior que orienta la actitud hacia los dioses y sobre todo cuanto es *hieros*: ritos, lugares, objetos, patria, cielo, parientes, difuntos, plegarias, amigos. Nos encontramos también con la idea de conformidad a los usos ancestrales. En el siglo V aparece *semnos*, cuya extensión, duración, expansión y amplificación aumenta sobre todo en el lenguaje de los misterios. *Semnos*, «augusto», es un epíteto aplicado a la divinidad, sobre todo a las diosas como Deméter, Coré, las Erinias. El calificativo se desplaza con facilidad desde el sentido religioso hacia el sentido ético, exactamente como *hagnos*.

Cercano a *hazesthai* y *sebesthai* encontramos *aidesthai*, cuyo significado está orientado hacia el sentido de respeto, de veneración, de temor o a la vergüenza, el pudor y la piedad. Estos sentimientos y actitudes pueden tener como objeto seres divinos o personas y cosas que representan valores que imponen respeto[15].

15 *Ibid.*, pp. 161-162.

Motte insiste mucho sobre el registro emocional, lo que hace pensar en la importancia que reviste la antropología de lo sagrado , un ámbito todo él por explorar. Festugière ha llamado la atención sobre la antigua palabra *thambos*, en la que descubre la reacción del hombre delante de todas las manifestaciones de lo sobrenatural, situándola en los inicios de la religión griega. Las palabras de esta familia —y cuyo registro emocional es manifiesto: estupor y temor de un lado, maravilla y admiración del otro— aparecían ya en Homero y en tiempos de Hesíodo. *Thambos* está frecuentemente ligado al contexto de una epifanía divina.

Paralelamente a los epítetos de lo sagrado tenemos palabras que significan «lo divino». Es preciso, en principio, citar los adjetivos derivados de *theos*, empleados para determinar todo aquello que está en relación con los dioses, con la presencia, a veces, de un deslizamiento hacia el sentido de «signo de superioridad». En diversos casos el adjetivo *theos* puede sustituir palabras que significan lo sagrado. *Daimon* designa los dioses en cuanto ellos están a cargo del destino de los hombres, pero se desliza hacia el sentido de «destino» mismo y se aplica, sobre todo, a las divinidades menores, a menudo poco personalizadas.[16]

La expresión simbólica de lo sagrado

Ordenando los hechos, Motte ha puesto en evidencia la riqueza y la omnipresencia de lo sagrado en la vida del *homo religiosus* griego: naturaleza, vida privada y pública, fenómenos de la vida psí-

16 *Ibid.*, pp.176-177.

quica, moral y espiritual, culto. Ha mostrado también que lo sagrado se presenta bajo varias formas y en grados diversos; los griegos han vivido, sin embargo, una experiencia fundamental de lo sagrado. Hecho esto, André Motte, se empeña resueltamente en una investigación antropológica sobre lo sagrado que permite conocer mejor la experiencia religiosa griega. Utiliza tres documentos: *El himno a Apolo Delio*, el *Himno a Deméter* y *Las Bacantes* de Eurípides. Su investigación da ocasión de ver estrechamente ligados, como era en la vivencia de la realidad, «el relato del drama mítico conectado a una epifanía divina y la evocación de los ritos y de las fiestas con que los hombres celebraban a los dioses y recibían sus beneficios»[17].

Al término de su interesante estudio, Motte extrae algunas conclusiónes, resumidas en un verso de Eurípides: «Múltiples son las formas que reviste la potencia divina». En Grecia cada divinidad posee una personalidad propia que puede, no obstante, variar de un lugar a otro y de un culto a otro según la específica sensibilidad religiosa. En el ámbito religioso, «el pueblo griego se ha mostrado particularmente creativo en la forma, pero también abierto a la diversidad de la experiencia»[18]. La diversidad religiosa que encontramos representada en el orfismo, en el dionisismo y en la religión urbana, ha dado lugar a tensiones, pero también ha favorecido la reflexión religiosa. Los tres complejos simbólicos considerados caracterizan las tres actitudes del *homo religiosus* griego: la contemplación, la unión y la fusión.

17 *Ibid.*, p.184.
18 *Ibid.*, p. 220

Eminente estudioso del pensamiento religioso, André Motte proporciona algunos datos que clarifican las aproximaciones filosóficas griegas a lo sagrado. Hubo un tiempo en el cual, en la línea del positivismo, ciertos historiadores presentaban la religión griega como el fruto de una mitología creada por artistas aficcionados, y consideraban a los primeros filósofos «como el prototipo de los científicos positivistas y laicos, preocupados en sustituir la antigua visión religiosa del mundo por una visión científica» [19]. Los estudios científicos serios han puesto fin a esta concepción, fundada sobre ideologías del siglo XIX. Nuestra época tiene otro modo de ver la religión y la filosofía de los griegos: «Las grandes síntesis filosóficas, desde el platonismo hasta el neoplatonismo, pasando por el aristotelismo, el epicureísmo y el estoicismo, desembocan en una teología; alguna de ellas no refutan en bloque la religión tradicional, pero todas se esfuerzan en integrarla en sí dándole un significado nuevo»[20].

Desde los inicios, la filosofía griega intenta deducir del politeísmo helénico el concepto fundamental de *to theion*. A partir de este esfuerzo, se elabora una problemática de lo sagrado que se nota a través de Senófanes (570-474 a.C.) quien prepara una verdadera y personal investigación sobre lo divino, intentando reavivar y purificar el sentimiento de lo sagrado. En su teología proclama la unidad de la potencia divina absoluta que, sin embargo, no excluye una pluralidad de manifestaciones de lo sagrado. La reflexión

19 *Ibid.*, p. 224.
20 *Ibid.*, p. 223.

teológica le parece como la piedra angular del sabiduría. Asistimos, en el siglo V a.C., a la toma de conciencia del hecho religioso: la existencia de los dioses, el origen de la creencia, las implicaciones morales y políticas del comportamiento religioso. En esta investigación se presenta una doble tendencia. Junto con diversas tentativas de desacralización se confronta la gran visión de Platón.

Entre las tentativas de desacralización debe citarse la obra de Protágoras, nacido hacia el año 480, y en la de su contemporáneo Demócrito (nacido en torno al 460). Estamos en presencia de una tentativa de escepticismo teórico, en el cual detectamos, *in nuce*, el reconocimiento del hecho religioso como factor específico del hombre. En efecto, Protágoras no refuta la tradición religiosa, pero considera que forma parte del *nomos* ancestral. Demócrito es un naturalista que no refuta a los dioses, pero quiere explicarlos —cosa que desemboca en una visón desacralizada del universo y de la vida humana.

A los ojos de Platón, tal toma de posición es subversiva. Su obra intenta, en efecto, resacralizar la visión del universo, de la ciudad y del hombre. «El léxico de lo sagrado y lo divino es omnipresente en los *Diálogos*»[21]. En el Timeo, Platón presenta el mundo como la obra de una inteligencia divina, cual un dios provisto de alma. *Las leyes* muestra que la ciudad debe estar en armonía con el ordenamiento del universo. Platón evoca admirablemente la experiencia espiritual a través de la cual el alma se deja desarraigar del mundo para poder ascender hacia la luz. En definitiva, la obra de Platón «se presenta a nosotros como un museo viviente y extraordinariamente rico de la expresión de lo sagrado en la religión griega»[22].

---

21 *Ibid.*, pp. 244-245.
22 *Ibid.*, *p.* 248

Lo sagrado en Sumeria y en la cultura semítica

Sumer y lo sagrado

En los más antiguos pueblos mesopotámicos, Muallafat y Jarmo, datados en el 5000 a. de C., los primeros rudimentos de la expresión artística testimonian su inspiración en la religión. En los dos mil años que siguen a la aparición de esta civilización asistimos a un desarrollo cultural impresionante: al Norte, Sauna con los primeros esbozos arquitectónicos, Samarra y su lujosa vajilla, Halaf, en donde aparece el metal. Al sur, Eridu, la ciudad de Enki, revela la sobreposición de dieciocho santuarios. Es el inicio de la arquitectura sagrada.

En el curso del IV milenio llegan a los Sumerios. Es precisamente el momento del fulgor de la civilización mesopotámica: Uruk y Djemdet-Nasr dan testimonio de ello. En Huruk hay dos tipos de santuarios. En el barrio Eanna están reagrupados los santuarios construidos sobre el modelo de los de Eridu. En el sector dedicado a Anu, el dios del cielo, encontramos el antecedente de los *ziggurat*: un templo erigido sobre un monte artificial. Es el prototipo de la montaña santa, con una escalera que comunica tierra y cielo. Los Semitas se instalaron a lo largo del alto y medio Éufrates y un oficial acádico pone final a la hegemonía sumeria. Se trata de Sargón de Agadé, el cual funda una dinastía semita que prospera por dos siglos (2450-2285). Las dos culturas se compenetran, pero los nómades Guteos derriban a los Acadios. Hacia el año 2132 las ciudades de Uruk, Ur y Lagash se emancipan. Es la hora de la civilización neosumeria, cuya edad de oro está representada por el reino de Gudea de Lagash (2141-2122).

Durante los quince siglos en los cuales Gudea conoce la invención de la escritura, el *homo religiosus* sumerio ha dejado una abundante documentación para el estudio de lo sagrado. El estudio al cual se hará referencia se limita tan sólo a considerar uno de los aspectos de este vasto ámbito[23]. El estudio de los cilindros A y B de Gudea ha permitido descubrir tres términos que expresan lo sagrado. Se trata de tres grados, de tres niveles. *Ku-g* tiene el sentido de lo sagrado entendido como pureza original, ligada a la primordialidad de los dioses An y Gatumdu. *Mah* subraya la superioridad del dios principal: estamos en un contexto de preeminencia y de trascendencia. *Zi-d* expresa el nivel de participación en lo sagrado primordial *(ku-g)* y en la santidad suprema *(mah).*

Lo sagrado se presenta como inseparable de la cosmogonía sumeria. Este dato, que destaca ya el estudio de los cilindros A y B de Gudea, es confirmado en el examen del término *me*, un término de lo sagrado que expresa el orden del cosmos[24]. Los *me* son prescripciones provenientes de los dioses que están ligados al destino: garantizan el orden del mundo y son indispensables para su funcionamiento. Se trata de un tipo de denominador común que hace armoniosa las acciones de todos los dioses en el mundo. La totalidad de los *me* o de lo sagrado está en la manos de los dioses: todos deben someterse, sean ellos dioses o humanos. Así lo sagrado se presenta como fundamento del cosmos. Los sumerios concebían el cosmos como perfectamente gobernado, como bello y bueno. Los dioses An, Enlil y Enki pronuncian los *me.* Estos últimos son *ku-g*, lo que significa «puro y sagrado». Constituyen un vínculo entre los dioses y el cosmos, para garantizar a este último una existencia armoniosa.

23 H. Sauren, en *L'expression du sacré...,I,* cit., pp.105-138.
24 Y. Rosengarten, *Sumer et le sacré,* Éd. De Boccard, París 1977.

Al inicio del II milenio a.C. la potencia sumeria se debilita. Termina por ceder bajo los repetidos golpes de los Semitas llegados de Amura, una ciudad situada al Oeste. En 1894 a.C. Babilonia, un pequeño caserío, es elegida como capital del nuevo reino. Fortificada por sucesivos reyes, florece definitivamente bajo Hammurabi (1792-1750 a.C.).El dios local Marduk, seguramente de origen sumerio, llega a ser el primero en el panteón, adquierendo la omnipotencia y una realeza proclamada como eterna. Todos los dioses se inclinan delante de él.

En el *poema de la creación*, llamado *Enuma elish* , se consigna la síntesis de la doctrina teogónica elaborada por el colegio sacerdotal babilónico[25]. Este poema conoce un gran fortuna, porque era utilizado en el ritual de la fiesta de Año Nuevo. En este documento, un primer aspecto de lo sagrado se toma del léxico que concierne a la naturaleza divina. En efecto, la palabra *ilutu* —*ilu* en plural— designa la esencia de los dioses. El término *siru* y *rabu* expresan la trascendencia divina, que es prerrogativa de Marduk y de los dioses primordiales. *Anutu* es la trascendencia suprema. Este vocablo muestra que la sacralidad se funda en la trascendencia divina. En este primer nivel está presente el aspecto hierofánico propiamente dicho: en la manifestación divina, la teofanía de Marduk ocupa el primer puesto. En ambos niveles la sacralidad asume rasgos uránicos: luz, luminosidad, esplendor. Una tercera dimensión de lo sagrado es la sabiduría. De la tras-

25 G. Kestemont, *Le sacré dans le poème babylonien de la création,* en *L'expression du sacré...*, I, cir., pp. 139-153.

cendencia, de la manifestación de la gloria y de la sabiduría brota la sacralidad de los objetos que están relacionados con la divinidad.

La raíz QDSH *en los textos no bíblicos*

Muchos trabajos han retomado los estudios sobre lo sagrado bíblico estudiado al inicio del siglo, utilizándolo en el contexto de la cultura religiosa del Cercano Oriente antiguo. El elemento esencial de los estudios sobre lo sagrado semítico esta constituido por el análisis de la raíz *qdsh* y de sus derivados. La investigación de Henri Caselles y Claude-Bernard Costecalde se ha servido de numerosos textos no bíblicos, fechados a partir del fin del III milenio hasta el final del II siglo a.C.[26]. En su aproximación filológica a la raíz *qdsh* , ellos han demostrado que la investigación etimológica llevada a cabo brillantemente a finales del siglo XIX por W. Baudissin está superada. En la vieja óptica lo sagrado bíblico se presentaba arraigado en el concepto de separación. Lo sagrado sería «lo que está separado». Tal método etimológico debe su origen a Max Müller, que lo resumía en el adagio *nomina sunt numina.* Muchas décadas después se ha entendido que no es posible pretender descubrir el sentido de una palabra como «sagrado» confiando solamente en la etimología. Sin embargo, numerosos biblistas han seguido a Baudissin y continúan sosteniendo que *qdsh* significa «lo que está separado».

La recensión y el análisis de los documentos literarios de *qdsh* en Mesopotamia han llevado a Costecalde a una conclusión que con-

26 H. Cazelles, Cl.-B. Costecalde, *Sacré (sainteté)*, en J. Birned, E. Cothenet (a cargo de), *Supplément au Dictionnaire de la Bible,* X, Letouzey et Ané, París, 1985, cols. 1342-1432.

tradice la investigación de Baudissin, porque *qdsh* alude a la consagración y a la purificación. Estos dos conceptos no pueden ser disociados, y el concepto de pertenencia divina es fundamental. Estamos así muy lejos de la idea de separación.

La misma situación se presenta en relación a los textos de Ugarit, analizados con un método fundado sobre la semántica histórica. En Ugarit los derivados de la raíz *qdsh* pueden caracterizar un objeto, un lugar, una categoría de persona, pero son también epítetos de la divinidad y nombres propios e inclusive formas verbales. En Ugarit el campo semántico de *qdsh* es siempre religioso. *Qdsh* es todo lo que es cercano a la divinidad: lugares, objetos, personas. Los mismos dioses están inmersos en una atmósfera de consagración. Lo sagrado es caracterizado por la pertenencia a la divinidad.

Prosiguiendo su investigación en una tercera dirección, Costecalde clasifica y estudia las inscripciones semíticas occidentales: dialectos fenicios, púnicos, palmirenses y judeo-arameos. Ha examinado también los datos de la diosa Qudsu en Siria-Palestina y en Egipto y concluye su investigación con la epigrafía paleohebraica.

Al término de su investigación sobre los derivados de la raíz *qdsh*, Costelacalde hace una síntesis de los datos filológicos. Una primera conclusión parece evidente: «Se puede decir sin temor a equivocarse que la raíz *qdsh* ya tenía una larga historia en el momento en que el hebreo toma forma y asume su forma característica entre las lenguas semíticas[27]. Una segunda conclusión conduce a constantes particularmente instructivas: «Es siempre en un contexto religioso que encontramos sus derivados. Más aún, en todas las etapas de su historia [...] se reencuentra la idea de "consagración"

de pertenencia en todos los dialectos semíticos»[28]. Una tercera conclusión vuelve a llevarnos a la naturaleza del concepto de «consagración», de «pertenencia». Este concepto es eminentemente positivo, implica un procedimiento o una función de carácter religioso; no un proceso moral, sino un acto ritual. Se trata de consagrarse a la divinidad, de acercarse a ella ofreciéndose en un lugar dedicado al dios y en el cual todo le es consagrado —en vista de un culto consagrado. Incluso cuando el elemento ritual desaparece, la atmósfera religiosa permanece y se desarrolla en profundidad. «Así, cuando se traducen los derivados de la raíz *qdsh* en los ámbitos semíticos no bíblicos mediante "santo" o con "sagrado" es necesario entender "consagrado", a veces "purificado", no en el sentido moral sino en un sentido profundamente religioso»[29].

Contrariamente a las conclusiones de Baudissin y de su escuela, se llega a las puertas de lo sagrado bíblico con un concepto positivo. En los textos semíticos no bíblicos, «consagrarse» no señala una separación, sugnifica un renovador acercamiento del hombre a la divinidad. Los autores de los escritos bíblicos retoman y utilizan los derivados de la raíz *qdsh*, disponiendo de un léxico preciso, con connotaciones positivas. El estudio de Costecalde sobre la raíz *qdsh* y sobre sus derivados en el ámbito semítico occidental y en los textos cuneiformes arroja una luz nueva y precisa sobre el terreno en el que están basados los textos de la Biblia.

---

27 *Ibid.*, col., 1391
28 *Ibidem.*
29 *Ibidem.*

El Antiguo Egipto y lo sagrado

El sentido de los divino en la religión de los faraones

Existe un milagro que los egipcios expresan con la palabra *Tep zepi* «la primera vez». Es la edad de oro, es el evento originario en el cual encontramos el agua, la tierra y la vida. Emergen la tierra, la luz, la conciencia. Desde el III milenio los teólogos explican el «cómo» de la creación, la transformación del caos en cosmos. En Heliópolis, Atum-Ra, el dios solar, ha creado el monte primordial; todos los santuarios serán su copia simbólica. En Hermópolis vemos una simbología cosmogónica muy rica: monte originario, isla de fuego, huevo del mundo, dios en una flor de loto. En Menfis el dios Ptah ha creado por medio de su corazón y de su palabra: es un *Logos* creador.

La palabra *neter* significa potencia. Esta palabra designa a la divinidad. Dios es la potencia gracias a la cual existe la creación. Para el *homo religiosus* egipcio, la divinidad simboliza una encarnación de la potencia. En las representaciones visibles de su dios, todos los fieles usan símbolos capaces de expresar la potencia. Pero, más allá de los símbolos de los dioses, el hombre religioso encuentra un dios personal. En el curso de los siglos el pensamiento teológico va purificándose y se eleva hacia la concepción de la unidad divina.

Los egipcios se maravillan delante de la creación, delante de su permanencia y de su equilibrio. En el centro de su asombro se sitúa el misterio de la vida, obra divina por excelencia, puesta bajo la protección de los dioses. Desde los tiempos más antiguos

los egipcios creen en la supervivencia. Después de la muerte, el cuerpo se recompone para volver a la unión de los elementos espirituales y materiales. Así, el embalsamiento, gracias a diversos rituales, recrea simbólicamente la vida. Después que el corazón es pesado, el difunto entra en la esfera de Osiris o en la barca de Ra.

El faraón es el guardián de la vida, el mediador que salvaguarda la creación gracias a sus funciones reales y sacerdotales. Su gobierno es una obra divina que mantiene la creación, Egipto y el orden del cosmos. Rey divino, honra a su padre construyendo templos, casas de los dioses sobre su tierra, y a través del culto cotidiano. En todos los templos se encuentra el *naos,* lugar secreto y sagrado donde reside el dios, presente en su estatua. *Maat,* «verdad-justicia», es el estado de la creación establecido por los dioses. A través de su inteligencia y de su corazón el *homo religiosus* conoce el *Maat.* Toda la vida del egipcio reposa sobre el amor a la vida y el sentido de lo divino.

En las investigaciones sobre lo sagrado en la religión egipcia, François Daumas ha demostrado que el pensamiento egipcio está colmado de sentido de lo sobrenatural[30]. Desde el primer edificio construido, los egipcios han manifestado el anhelo de grabar lo numinoso en la piedra y en el metal, contraponiéndolo a la precariedad de las cosas de este mundo. La expresión de lo sagrado en la escultura es extraordinaria. Pero, al lado de las expresiones no verbales de lo sagrado, encontramos también una expresión verbal. *Ntr* significa dios y divino. *Dsr* es un verbo cuyo sentido expresa claramente lo sagrado: «ser suntuoso, ser misterioso». Toda la vida del *homo religiosus* se impregna de sacralidad.

30 Fr. Daumas, en *L'expression du sacré...*, II,cit., pp. 287-305.

El panteón de Isis ha conquistado el mundo greco-romano. Encontramos así inscripciones, dedicatorias y textos cultuales y compuestos en griego y en latín. En consecuencia, un estudio de semántica histórica consagrado al estudio del léxico religioso no puede no implicar a especialistas de las religiones griega y romana de la época helenística. En su estudio sobre lo sagrado en el Egipto de los faraones, François Daumas ha insistido mucho sobre la vivencia sagrada. Michel Malaisse, en su investigación sobre lo sagrado en los cultos isiacos, usa un método análogo[31]. Para comprender la vivencia de lo sagrado que experimentaban los creyentes, el autor interroga las fuentes que testimonian el culto y, sobre todo, los sentimientos que los fieles profesaron hacia sus dioses.

Las divinidades de los cultos de Isis son las divinidades del Antiguo Egipto, sometidos a una interpretación griega o a una interpretación romana en el contexto religioso helenístico. Estos dioses y estas diosas son Isis, Serapis, Osiris, Anubis, Harpócrates. Son dioses omnipotentes concebidos como soberanos absolutos. Imponían su voluntad y elegían a sus protegidos. Su rasgo característico es la sensibilidad a la infelicidad humana. Las oraciones de su fieles están frecuentemente precedidas de un homenaje que exalta el poder de la divinidad. En el conjunto de las relaciones de los fieles con su dios, aparece una idea nueva: la idea de la salvación. Los dioses son salvadores.

La disposición general del templo era idéntica a la del Egipto de los faraones. Un elemento impresiona a los observadores: las pe-

31 M. Malaise, en *L'expression du sacré...*, III, cit., pp. 25-107.

queñas dimensiones del *naos*. El hecho se explica fácilmente: sólo el sacerdote penetraba todos los días en la celda. Como en la época de los faraones, los fieles veían en la estatua el sostén de la potencia divina. Dos objetos cultuales servían para expresar simbólicamente la presencia de la divinidad: la cesta y la hidria. La cesta era un canasto cilíndrico de junco con una tapa cónica, en cuyo flanco había a veces una tajadera a modo de medialuna. La cesta recubría una hidria, una pequeña caja de oro en la que se derramaba agua dulce, símbolo del agua del Nilo, esto es, de Osiris. De este modo se representaba simbólicamente la teofanía de Isis. Durante la procesión un sacerdote llevaba la hidria y la presentaba a la adoración de los fieles. Otro simbolismo sagrado era la procesión votiva o la impresión de los pies sobre el suelo del templo. Estas huellas evocaban sea la presencia divina, sea la adoración del dios, sean los ideales de los fieles que avanzaban siguiendo a su dios.

En los cultos de Isis se daba gran importancia a la pureza ritual preparatoria al encuentro con lo sagrado. Ya en el Egipto de los faraones se insistía en la pureza ritual: abluciones en el lago sagrado, ayuno, abstinencia y continencia sexual. Padres de la Iglesia como Clemente de Alejandría, Tertuliano y Lactancio han alabado la virtud de los adeptos de Isis. Nosotros sabemos que sus sacerdotes e iniciados estaban obligados a llevar un vestido de lino. El acceso al templo de Iasos en Caria era reservado a aquél «que es *hagnos*». En la celebración del culto se mantenía el uso de agua y del incienso, los ritos de ofrenda y de consagración. Los himnos y en la plegarias que han llegado hasta nosotros son una prueba de la importancia de la oración en la vivencia sagrada. Plegaria personal, visiones, sueños y oráculos permitían al fiel entrar en contacto con el mundo sagrado. Este encuentro era duradero gracias a la iniciación.

Lo sagrado gnóstico

El estudio de lo sagrado en la religiones gnósticas puede ser útil como pasaje entre las grandes religiones que estamos tomando en consideración y el monoteísmo sobre el cual deberemos tratar. Alcanzado su florecimiento en el II siglo de nuestra era, el gnosticismo se presenta como religión de la salvación. Toda «iglesia» gnóstica sostiene que es capaz de la liberación del alma, considerada como una chispa divina caída del mundo celeste y retenida prisionera en la materia de los cuerpos. La salvación se opera a través de la gnosis, que de un lado es el conocimiento de los misterios del «más allá», pero que de otro lado es una Realidad espiritual y trascendente traída al Reino de las Luces para revelar los misterios escondidos y para dar la salvación a quien acepte la iniciación gnóstica. La gnosis implica al mismo tiempo la identidad del cognoscente, de la sustancia divina y de los medios de salvación.

El gnosticismo es una religión compleja, en la cual se encuentran tres corrientes: el pensamiento bíblico, diversas doctrinas cósmicas fundadas sobre grandes mitos dualísticos del Cercano Oriente antiguo y así como especulaciones astrales herederas de las teologías solares orientales. Como el iniciado órfico, el *homo religiosus* gnóstico es un ser en el cual el principio divino luminoso, prisionero del cuerpo, hace uso de todas sus virtualidades celestes para reencontrar la propia condición primordial. Para los gnósticos, sagrado y santidad son dos datos religiosos esenciales.

Si hay una palabra que exprese el concepto de sagrado, ella es: el verbo copto *ouaab*, «ser santo», que encontramos habitualmente en su forma sustantiva o adjetiva *etouaab*, «santo» o «sagrado», igual que su equivalentes griegos *hieros* y *hagios*. El copto ha traducido estos dos vocablos griegos, pero más de una vez los términos griegos son retomados literalmente en los textos coptos.[32]

Un primer aspecto de la sacralidad gnóstica atañe al mundo de «más allá», a propósito de lo cual los redactores utilizan el *Trisagion* de Isaías y las tres personas divinas de la Trinidad cristiana. Tras esta entidad se encuentra la esfera de la santidad el lugar originario del cual provienen las almas: es la fuente misma de lo sagrado.

Los gnósticos viven en un mundo de exilio, del cual ellos representan la raza espiritual. A través de su presencia, lo sagrado se arraiga en este mundo. Entre las tres categorías clásicas del hombre presentadas en los escritos gnósticos, es decir, el hombre hilías (materia), el físico y el neumático, sólo éste último tiene parte en lo santo. En efecto, sus orígenes están en el Pléroma; allí retornarán apenas el alma haya dejado la prisión del cuerpo.

Un tercer aspecto de lo sagrado concierne a las mediaciones de la salvación: libros de la revelación, rituales, tipos e imágenes que revelan la Gnosis. Las Escrituras son sagradas, *hagia*. Ellas tienes un origen celeste, trasmiten una revelación que viene del Reino y procuran un conocimiento que es la «la gnosis de la salvación». En los textos de Nag Hammadi encontramos vestigios de rituales: bautismo de agua, unción con óleo, eucaristía con el pan y el

32 J. M. Sevrin, en *L'expression du sacré...*, II, cit., pp. 307-337.

vino. Estos escritos vehiculan un cierto número de ritos sagrados, en los cuales aparece la influencia de los préstamos de la Iglesia cristiana. En el complejo del simbolismo gnóstico está subrayado el carácter sacral de la luz, de la vida, de la pureza.

Sagrado y santidad en el maniqueísmo

Mani se presenta como el sello de los profetas, como el último revelador encargado de dar vida a la Iglesia anunciada por Jesús a sus apóstoles en el momento de la promesa del Paráclito (Jn. 16, 8-11). Radicalmente dualista, la religión de Mani pone en el origen dos principios coeternos, raíz de dos Reinos opuestos el uno del otro: la Luz y las Tinieblas. Religión de salvación que tiene la tarea de liberar las chispas de luz retenidas por la materia, el maniqueísmo confiere a Jesús un puesto central en la redención del cosmos y de las almas. Tenemos tres figuras de Jesús. Como quinta Grandeza luminosa del Reino, Jesús-Esplendor ha transmitido a Adán el mensaje de liberación, la Gnosis. En cuanto a *Iesus Patibilis*, llamado «cruz de luz» en los textos coptos, Jesús es el alma del mundo, formada por todas las chispas luminosas. Junto a estas dos figuras míticas, está la figura histórica de Jesús, mensajero del Reino, que ha venido en cuerpo espiritual. Apóstol de Jesucristo, Mani se presenta como el Paráclito viviente, al que le compete revelar el misterio.

Nos limitaremos a considerar un tema: el de los himnos del *Psalm-Book*[33]. En estos textos encontramos la vivencia de lo sagrado, porque la liturgia y la plegaria constituyen elementos esenciales

33 J. Ries, en *L'expression du sacré...*, III, cit., pp. 257-288.

del mecanismo de la salvación gnóstica. En este documento encontramos el término *ouaab*, forma cualitativa del verbo transitivo *ouop*, «ser santo». El vocablo corresponde al *qadosh* del Nuevo Testamento. En nuestros textos, redactados en dialecto subahmímico, *ouabe* significa «ser santo», *toubo,* «santidad» o «pureza», *ouabe, etouabe,* «santo, sagrado, puro», *petouabe,* «el santo», *netouabe,* «los santos». Este léxico ha guiado nuestra investigación sobre lo sagrado en la liturgia maniquea copta.

En el maniqueísmo la salvación está totalmente centrada en la liberación de la Luz: liberación del alma encadenada en el cuerpo, liberación del alma del mundo llamada *Iesus Patibilis*, vale decir, el conjunto de chispas de luz prisioneras en el cosmos. La salvación es el retorno al Reino de la Luz. El primer nivel de lo sagrado es el del Reino. Religión a un tiempo cósmica y bíblica, la doctrina de Mani une inseparablemente el Reino y el Padre, la Luz y las Grandezas luminosas emanadas del Padre. Además, en la expresión de lo sagrado encontramos un entrecruzamiento permanente entre huellas místicas que impregnan el léxico de las cinco grandezas de textos bíblicos tomadas de las formulaciones trinitarias del Nuevo Testamento, Padre, Hijo y Espíritu Santo. El *Trisagion* de Isaías permite dar un relieve particular a las personas divinas. La esencia constitutiva de la naturaleza divina se denomina *ousia etouabe*, «naturaleza santa». Este aspecto de lo sagrado corresponde a la santidad divina afirmada en los textos bíblicos. También el principio luminoso que deriva de la *ousia* divina es sagrado: es *physis*. En efecto, sobre la santidad divina se injerta una sacralidad cósmica. Esta sacralidad de primer nivel puede llamarse «sagrado sustancial», fuente de todo lo sagrado y de toda santidad.

El segundo nivel de lo sagrado se refiere al Fundador y a su misión. Mani se presenta como la imagen visible del Paráclito, cuya

venida al mundo fue anunciada por Jesús. Este aspecto es mucho mejor conocido desde el descubrimiento del *Codex Mani*. Gemelo del Paráclito, Mani es «consubstancial» a las tres personas divinas, lo que explica también el vínculo especial del Mensajero con Jesús en cuanto personaje histórico. Venido a este mundo como Paráclito prometido por Jesús, Mani, apóstol de Jesucristo, entra en la vía mesiánica. Es la razón de tu título de *petouabe*, «el santo». Asistimos a la recuperación a favor de Mani, del título mesiánico neotestamentario del *hagios pais*. Estamos en la línea de lo sagrado mesiánico que se extiende a la misión de Mani, a sus *Escrituras*, a su Iglesia, incluso a su propio cuerpo. Para expresar la sacralidad conferida a Mani y a su obra, la liturgia de Medînet Mâdi ha explotado verdaderamente todos los recursos de los documentos neotestamentarios.

Junto a la sacralidad sustancial y a la sacralidad mesiánica encontramos una sacralidad funcional, la de la Iglesia. Los conventículos gnósticos del II siglo reagruparon a los fieles en torno a maestros que les iniciaban en los los misterios dualistas. Sobre el modelo de la Iglesia cristiana, Mani fundó su propia Iglesia, que pretendía ser la Iglesia auténtica de Jesús y «la Santa Iglesia del Paráclito». Esta Iglesia terminó claramente por absorber todas los conventículos gnósticos. Participando en la naturaleza y la santidad del Reino de la Luz, esta Iglesia es, del mismo modo, santa. A este primer aspecto se suma su misión santificante. Tal doble aspecto de naturaleza divina y de función gnóstica de salvación domina lo sagrado de los medios de salvación: doctrina, mandamientos, ritos, asambleas, plegarias y liturgia. Todos aquellos que se adhieren a esta Iglesia son santos. Entre ellos, los elegidos constituyen una clase privilegiada.

La manifestación de lo sagrado y el *homo religiosus*

¿Sagrado-profano o divino-sacro-profano?

En nuestra investigación sobre las expresiones de lo sagrado en las grandes religiones llegamos a un punto firme. Nuestro estudio se ha limitado al léxico hallado en los textos religiosos. Con la ayuda de un método de semántica histórica hemos intentado descubrir el sentido de lo sagrado a partir del discurso del *homo religiosus*. El léxico es, sin duda, solamente un aspecto de las expresiones de lo sagrado: es necesario tener en cuenta también la vivencia sagrada. Una primera parte de nuestras investigaciones concierne a una serie de grandes religiones, antiguas o aún vivas, pero no a las religiones monoteístas. Éstan son el objeto de la segunda parte de nuestra indagación sobre el sentido de lo sagrado. El gnosticismo tiene un lugar intermedio entre dos tipologías de religiones.

Al término de la primera etapa parece útil detenerse un momento a reflexionar. Lo hacemos tomando como punto de referencia algunas investigaciones que nos han aclarado algún aspecto fundamental del tema de lo sagrado[34]. Jacques Étienne ha hecho notar que el acceso a lo sagrado compromete al hombre todo: su voluntad, su inteligencia en búsqueda de lo absoluto, su sensibilidad y su imaginación[35]. Henri Bouillard nos ha provisto una

34 M. Meslin, *Pour une science des religions,* Seuil, París 1973 ; E. Castelli (a cargo de), *Le Sacré. Études et Recherches,* Aubier, París 1974 (este volumen representa una verdadera y propia *summa* de estudios sobre lo sagrado); D. Allen, *Structure and Creativity in Religion*, cit.

35 J. Étienne, *L 'Homme et le sacré. Pour une clarification conceptuelle,* «Revue Théologique de Louvain», 13, Louvain-la-Neuve 1982, pp. 5-17.

crítica de la categoría de lo sagrado en la ciencia de las religiones[36]. Es esta la primera investigación sistemática de historia de las religiones que ha puesto en evidencia lo sagrado como fenómeno central en el interior de las religiones. Algunos historiadores han pensado también que la noción de lo sagrado era cronológicamente anterior a la de dios[37]. H. Bouillard manifiesta su oposición a la división sagrado-profano, la división en dos ámbitos heterogéneos preconizada por Durkheim y por Eliade. Este estudioso opta en cambio por una definición de lo sagrado que parte de su función: «Lo sagrado es un elemento de lo profano que, dentro de un contexto social e histórico dado, recuerda al hombre lo divino, en cualquier modo que ello sea concebido (divinidad múltiple, Dios único, trascendencia, totalmente otro, etc.)»[38]. Así, el hombre percibe lo sagrado como mediación significativa y expresiva de su relación con lo divino. De aquí brota una estructura «profano-sacro-divina». Lo sagrado sería, por lo tanto, la parte del mundo asociada a la experiencia mediata que el hombre tiene de lo divino. Lo sagrado está ligado al carácter mediato de la experiencia de lo divino.

Las manifestaciones de lo sagrado

Es muy importante reafirmar la importancia que Eliade otorga a la manifestación de lo sagrado. El hombre toma conciencia y

36 H. Bouillard, *La catégorie du sacré dans la science des religions,* en E. Castelli (a cargo de), *Le Sacré Études et Recherches,* cit.

37 Hemos resumido un siglo de discusiones sobre el argumento en *L'expression du sacré..., I,* cit., p. 43.

38 H. Bouillard, *La catégorie du sacré...,* cit., p. 43.

conocimiento del fenómeno de lo sagrado por el hecho de que tiene lugar una manifestación: «La manifestación de algo "completamente diverso", de una realidad que no pertenece a nuestro mundo, en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo "natural", "profano"»[39]. Paul Ricoeur ha reflexionado sobre esta cuestión de la manifestación, que considera fundamental para interpretar el fenómeno de lo sagrado. En su reflexión toma cinco elementos característicos de lo sagrado en distintas religiones distintas del judaísmo, del cristianismo y del Islam[40].

La primera característica de lo sagrado, puesta a la luz por Rudolf Otto, es el concepto de potencia. En el elemento «numinoso», al hombre le parece insólito y sorprendente, se encuentra la eficacia. Habíamos visto que en Egipto *neter*, dios, tiene el sentido de «potencia». El mismo concepto se encuentra en el léxico sagrado en Sumeria, en Babilonia, en los Hititas y en la India.

La segunda característica de lo sagrado es la manifestación de lo «numinoso», elemento central de lo sagrado a los ojos del hombre. Es la hierofanía en sentido estricto. La manifestación de la potencia sucede mediante objetos situados en el espacio y en el tiempo: piedras, árboles, estatuas, templos. Ricoeur insiste al mismo tiempo, sobre la amplitud del campo hierofánico y su articulación en el espacio y en el tiempo. Todas las hierofanías están ligadas al orden simbólico. La luz ocupa un gran espacio en todas las religiones orientales. En India *sri*, uno de los términos de lo

39 M. Eliade, *Le sacré et le profane,* Gallimard, París 1965, p. 15. (ed. original: *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen,* Rowohlt, Hamburgo 1957) (Hay traducción en castellano: *Lo sagrado y lo profano,* Paidos Ibérica, Barcelona 1998).

40 P. Ricouer, *Manifestation et proclamation,* en E. Castelli (a cargo de), Le Sacré. *Études et Recherches, cit.*

sagrado, significa «esplendor». La parte «fascinante» de lo divino siempre ha impresionado al *homo religiosus.*

Un tercer aspecto concierne al estrecho vínculo «entre el simbolismo de lo sagrado y el rito»[41]. En el ritual Ricoeur subraya el concepto de comportamiento significativo. El ritual es omnipresente en el ámbito de lo sagrado. Con frecuencia el rito es la actuación del mito. Entre los ritos le toca un puesto importante a los ritos de consagración y de purificación. Ellos comprometen la vida del *homo religiosus* y hacen de lo sagrado una dimensión de su vida. En la India, el término *punya* indica la manifestación de lo divino, pero se encuentra también en el origen de la eliminación de las impurezas. Los ritos de purificación son el centro de las celebraciones del orfismo y de las religiones mistéricas. Costecalde ha mostrado que la consagración, desde los tiempos arcaicos, es un concepto central de la raíz *qdsh.*

La cuarta característica de lo sagrado es el simbolismo cósmico. Se nota una genuina solidaridad entre lo sagrado y la potencia cósmica: fertilidad del suelo, exuberancia vegetal, prosperidad del rebaño. En Egipto la creación opera el paso del caos al cosmos. En Babilonia la fiesta anual del *akitu* se halla en los orígenes de la renovación cósmica.En Egipto nuevamente, los ritos osíricos son creadores y renovadores de la vida. En el maniqueísmo, mitos y símbolos cósmicos presuponen la cosmogonía, la antropogonía y la soteriología. Aquí el simbolismo y lo sagrado están estrechamente ligados a las configuraciones del cosmos expresadas en los dos Reinos.

Según Ricoeur, la quinta característica que recoge las anteriores, es «la lógica del sentido del universo sagrado»[42]. El cosmos tiene un

41 *Ibid,* p. 59.

significado sobre el cual está fundada la ley de la correspondencia. En Egipto es visible la correspondencia entre el monte originario y el templo, en la Mesopotamia entre templo y su modelo celestial. En la India se encuentra particularmente desarrollada la correspondencia entre el macrocosmos y el microcosmos. En la mayor parte de las grandes religiones orientales, la hierogamia entre el cielo y la tierra corresponde por su lado a la unión del hombre y de la mujer. Eliade ha puesto en evidencia la correspondencia entre el suelo cultivable y el surco femenino, entre la sepultura y la muerte del grano, entre el cuerpo, la casa y el cosmos. A ojos de Ricoeur, la ley de la correspondencia es «la lógica de la manifestación de lo sagrado».

Expresión de lo sagrado y experiencia religiosa

En base a cuanto se ha dicho podemos comprender el pleno significado de la expresión de lo sagrado en las grandes religiones no monoteístas. Tal expresión es inseparable del hombre, ya que forma parte del habla del *homo religiosus* que refiere su experiencia espiritual.

Lo que impresiona, en primer lugar, es la notable homogeneidad comprobable en las expresiones verbales de lo sagrado. Indudablemente tal homogeneidad no sorprende cuando se trata de grandes complejos que se sitúan en la interioridad de una misma civilización, como en el mundo indoeuropeo o en el mundo semítico. Pero la investigación sobre la expresión de lo sagrado llevada a cabo en la citada trilogía que he dirigido de un modo del

42 *Ibid.*, p. 63.

todo independiente, con un equipo de especialistas expertos en el campo de las religiones, muestra con claridad un vasto complejo de convergencias y de homologías en las expresiones de lo sagrado por parte de las grandes religiones consideradas. En base a todo esto parece imponerse una conclusión: en la experiencia religiosa de la humanidad está presente una verdadera y propia unidad espiritual. Angelo Brelich ha hablado de la unidad de la historia humana, basada en el hecho de que la humanidad se ha constituido en una especie histórica a la vez portadora de cultura y creadora incesante de nuevas formas[43]. Mas una óptica similar nos parece reflejar muy débilmente los datos recogidos en la investigación histórico-religiosa. Es oportuno ir más allá de una visión de la unidad de la historia humana, escogiendo sin titubeos la unidad espiritual presente en la experiencia religiosa de la humanidad. En efecto, constatamos que el *homo religiosus* de todas las culturas ha hecho una experiencia idéntica de la vivencia de lo sagrado[44]. Este dato, puesto en evidencia por la labor de Eliade, se encuentra confirmado a la luz de la presente investigación.

De nuestro estudio deriva una segunda conclusión. Ella concierne a la naturaleza y las funciones de lo sagrado, que el *homo religiosus* percibe a través de sus expresiones. Estamos en presencia de un léxico por medio del cual el hombre intenta expresar un aspecto de su experiencia religiosa fundamental. En las religiones indoeuropeas, la palabra clave de este vocabulario es la raíz *sak-*, de la cual derivan verbos, sustantivos y adjetivos. Como ha demostrado magistralmente Huguette Fugier, origi-

43 A. Brelich, *Prolégomènes à une histoire des religions,* en H. Ch. Puech, *Histoire des religions,* I, Pléiade, París 1970, pp. 1-59.
44 M. Eliade, *La Nostalgie des origines,* cit., pp. 20-21 y 145.

nariamente *sak-* significa «estar en relación con los dioses», «existir, ser real» [45]. Avanzando por otro camino, Eliade ha llegado a la misma conclusión, lo que le lleva a escribir: «El *homo religiosus* cree siempre que existe una realidad absoluta, lo *sagrado*, que trasciende este mundo, que en este mundo se manifiesta y por eso mismo lo santifica y lo hace real»[46]. Así, el léxico de lo sagrado nos hace comprender que el *homo religiosus* pretende haber captado la manifestación de una Realidad trascendente, que, manifestándose en este mundo, nos provee de una dimensión de perfección. Ese concepto aparece en *sak-*, se vuelve a encontrar en el *me* de los Sumerios, en la raíz semítica arcaica *qdsh* en el *yaozda* mazdeo, en el *ouabe* de los textos gnósticos. Nuestro trabajo de historiadores consiste, antes que nada, en registrar este hecho a través del léxico de lo sagrado de las grandes religiones no monoteístas. En consecuencia, en cuanto fenomenólogos, constamos que lo sagrado, en el espíritu del *homo religiosus*, no puede ser entendido como mero mediador entre lo numinoso y lo profano, pero debe ser tomado en el acto mismo de su manifestación y, por consiguiente, en una hierofanía, en la cual estén presentes tres polos: lo numinoso, el objeto natural y la dimensión sacral de lo cual lo numinoso reviste al objeto natural. De este modo el *homo religiosus* de las grandes religiones expresa su experiencia de lo sagrado[47].

45 H. Fugier, *Sacer et le «réel»*, en id., *Recherches sur l'expression du sacré...*, cit., pp.107-127.
46 M. Eliade, *Le sacré et le profane*, cit., p. 171.
47 J. Ries, en *L'expression du sacré...* I, cit., pp. 78-87.

Capítulo tercero

Sagrado y santidad en las tres religiones monoteístas

Con el análisis de lo sagrado en la religión del Antiguo Testamento, en el Nuevo Testamento y en el Islam estamos en presencia de nuevos datos. Dios es el Único, el Trascendente, un Ser personal que con su omnipotencia interviene en la vida y en la historia de sus fieles y de su pueblo. Así Yahvé es el Dios personal que se introduce en la historia: la hierofanía cede el puesto a la teofanía. Es una gran novedad. Dios es en esencia santo y exige la santidad. Es un Dios que ya no habla a través de oráculos, sino a través de una Revelación, a través de una Palabra viviente y transformadora. Es un Dios que exige la fe de sus fieles, una experiencia que implica la adhesión personal y la interiorización del culto. En la esfera de lo sagrado asistimos al desarrollo de la santidad.

Sagrado y santidad

El concepto de santidad no está ausente en las grandes religiones paganas. En Grecia, desde Homero hasta los albores del cristianismo, podemos ver su progresivo aumento. Héracles es el héroe perfecto que ha buscado la inmortalidad y cuya imagen está pre-

sente sobre las tumbas de la época helenística, como símbolo de fe en la sobrevivencia a la muerte. Cercano a él encontramos el heroísmo del sabio y a los héroes de la tragedia griega. En esta herencia de la antigüedad, de lo cual los Padres de la Iglesia explotaron su riqueza, la palabra *hagios* desarrolla su propio rol. Después de Alejandro Magno, el culto de las divinidades orientales gana rápidamente terreno. *Hagios* designa ahora la santidad divina, pensada como trascendente respecto al hombre: el vocablo no es ya utilizado en relación a los seres humanos. *Hagios*, por lo tanto, evoca la grandeza, la majestad, la trascendencia de los dioses orientales. Los traductores griegos de la Biblia hebrea, para traducir las palabras de la raíz *qdsh*, optan finalmente por *hagios* y sus compuestos. *Hagios* llega por consiguiente a significar lo sagrado y la santidad: santidad del Dios de la Alianza, santidad del pueblo de la Alianza, santidad del hombre deseada por el Dios de la Alianza[1].

El concepto de santidad emerge también en el léxico latino de lo sagrado. Habíamos visto que la acepción de *sacer* es utilizada para definir dos personajes: el *sacerdos* y el rey, y más tarde el emperador. Yendo hacia atrás en la historia romana, Huguette Fugier ha explicado el significado de *sacer*: «relación con los dioses» «numinoso», y, en el origen de la lengua latina, «dotado de realidad, de existencia». Este último significado se reconoce en la idea fundamental del pensamiento arcaico indoeuropeo, el *dharma*.

Junto a *sacer* aparece *sanctus*, participio pasado pasivo del verbo *sancire*, «volverse *sak-*», «conferir realidad, existencia o validez». *Sanctus* es aquello que es «real». En el origen, *sanctus* no tiene el sentido de «consagrado a los dioses». En Roma, los *sancti* son, en primer lugar, los personajes que se benefician de una garantía reli-

1. Cfr. El estudio de A. J. Festugière, *La Sainteté*, PUF, París 1942

giosa, manifestada en los augures, *ojas,* en indoeuropeo, la «energía sobrenatural». La *sanctitas* es una totalidad simbólica, una «integridad» presente en el rey, en el *imperator*, en el Senado, en los senadores. Pero, por cuanto estas personas, son respetables y respetadas, asistimos a un deslizamiento hacia la dimensión ética: *sanctus* sufre la influencia de *hagnos*. La *santictas* se volverá sinónimo de un conjunto de virtudes [2].

En la época helenística, el término *hagios* extiende su campo semántico, decolorándose hasta sobreponerse a *sanctus*. Este último término tomará frecuentemente el sentido de «quien es dios, que posee la naturaleza divina». Así llega el deslizamiento de *sanctus* hacia lo divino y hacia la trascendencia. Desconocido a los latinos antes de Alejandro, este sentido de *sanctus* caracteriza a la divinidad. En la helenización de *sanctus* se aleja ya de la ética para reunirse en el orden de lo sagrado. Esta helenización tendrá grandes repercusiones sobre el léxico cristiano. En efecto, para expresar la novedad del mensaje de Jesús y de los redactores del Nuevo Testamento seguirán la selección hecha por los traductores griegos del Antiguo Testamento: traducirán *hagios* a través de *sanctus*.

2. H. Fugier, *Recherches sur l'expressión du sacré...*, cit., pp. 179-197.
3. H. Delehaye, *Sanctus,* Société des Bollandistes, Bruselas 1927, pp. 24-59.

El estudio de lo sagrado en el Antiguo Testamento

El desarrollo semántico de qdsh

En el año 1978, Maurice Gilbert reabrió el dossier sobre lo sagrado en la Biblia[4]. Respetando el orden cronológico de los textos, ha girado la investigación sobre el desarrollo semántico de *qdsh* a partir de la tradición Yahvista, que se remonta al siglo X a. de C. Su análisis de la herencia recibida de los autores bíblicos ha mostrado que la idea de separación es de importancia secundaria, y que lo sagrado es muy diferente del concepto de impuro. Los documentos de la fuente Yahvista componen una primera síntesis del pasado de Israel. Presentando a Yahvé como el Dios de la historia patriarcal, se instaura un vínculo entre lo sagrado y la historia de la salvación. Antiguos pasajes del *Libro de Samuel* nos muestran que en la época de David la expresión «Dios Santo» está en relación con la potencia de Yahvé. En el año 740, Isaías proclama la incomparable santidad del Dios de Israel. Esta santidad parece temible al infiel, pero para aquellos que la reconocen hace de Dios una roca. La relación privilegiada que subsiste entre Yahvé e Israel es el origen del nombre «el Santo de Israel». La impronta salvífica es evidente. En el curso de los siglos VI y V, profetas como Ezequiel y el Deuteroisaías desarrollan el pensamiento profético de Isaías: la santidad de Yahvé está ligada a la realidad histórica vivida por el pueblo de Israel.

4. M. Gilbert, *Le sacré dans l'Ancien Testament*, en *L'Expression du sacré*, I, cit., pp. 205-289.

Al día siguiente del exilio se multiplican los referencias al culto. Estamos en presencia de una literatura sacerdotal, el *Pentateuco*. La más antigua ley del sacerdocio de Jerusalén (Lv. 17—26) presenta la Ley de santidad. Israel es el pueblo elegido por Yahvé para conocerlo y servirlo. A través de un servicio permanente y digno de su Dios, el pueblo debe responder a esta elección. Además, la Ley de santidad establece una relación entre la santidad de Dios y la del pueblo. Es necesario hacer notar que en la ley sobre los sacrificios (Lv. 1—7), en la investidura de los sumos sacerdotes (Lv. 8—10) y en el código de la pureza (Lv. 11—16) , que se acerca más a lo sagrado que la santidad, la relación con la historia de la salvación es mantenida decididamente.

El periodo griego está señalado por la elección de *hagios* —epíteto helenístico de la trascendencia divina— para expresar lo sagrado y la santidad de la Biblia hebraica. *Hagios* significa trascendencia e incomunicabilidad. Al inicio del siglo II a.C., Ben Sirá se deja seducir por los aspectos sagrados del culto, pero es capaz de reencontrar el título de Santo para Yahvé. Bajo la persecución de Antioco IV (167-164), Israel afirma el carácter santo de la comunidad, de la Torah y de los Libros [5].

De lo sagrado a la santidad

Después de su estudio sobre la raíz *qdsh* en el mundo semítico no bíblico, Claude-Bernard Costecalde ha desplegado una investi-

5. *Ibid.*, pp. 270-279.
6. Cl.-B. Costecalde, *La racine qudsh dans la biblie hébraïque,* en J. Briend, E. Cothenet (a cargo de), *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, X, Letouzey et Ané, París 1985. cols. 1393-1415.

gación sobre el *qdsh* como herencia puesta en el origen de lo sagrado bíblico[6]. Su análisis muestra que el lenguaje bíblico tiene su raices en el léxico y en las expresiones semítico-occidentales. A través de un minucioso análisis de los textos, Henri Cazelles ha mostrado el desarrollo del concepto de sagrado y de santidad en el Antiguo Testamento[7].

En el mundo prebíblico, toda divinidad es una potencia y *qdsh* evoca en la divinidad un poder que no es humano. En la Biblia Dios aparece como un Dios personal que se presenta a sus fieles, que les hace promesas y los guía. Ya no es más una divinidad cósmica como entre los paganos, sino un Dios que acompaña a sus fieles. Por eso, lo sacralidad bíblica no es lo sacralidad cananea. Dios marca con su impronta la historia de los Patriarcas y aparece ya el concepto de santidad divina.

Con el movimiento profético se pone en marcha la transformación de lo sagrado bíblico: Amós, Oseas y Miqueas reaccionan con fuerza a la corrupción del culto e insisten sobre su carácter indigno ante el Dios santo. Con Isaías la doctrina de lo sagrado se extiende hasta englobar la santidad. La expresión más frecuente es *Qadosh Israel*, el «Santo de Israel». Se trata de Yahvé, a quien Israel ha abandonado. Es por consiguiente de Él que viene la fuerza y la salvación. Su santidad es terrible. Para salvarse, Israel debe reconocer la santidad de su Dios, que es rey, sentado sobre su trono, terrible para aquel que le ha visto, el Dios que no consagra al pueblo impuro. Consagrándose a su Dios, Israel prepara su victoria. Isaías 5,16 define la santidad de Dios a través del concepto de derecho y justicia. La doctrina de Isaías se funda sobe la tradición litúrgica del

7. H. Cazelles, *Le développement des notions de «sacré» et de «sainteté» dans l'Ancien Testament*, in J. Briend, E. Cothenet (a cargo de), *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, X, coll. 1415-1432.

Templo de Jerusalén. Maurice Gilbert había insistido ya sobre las características de la raíz *qdsh* en el pensamiento profético del siglo VIII, subrayando la relación exclusiva de la raíz con Yahvé, el Santo, el tres veces Santo (Is. 6,3), «el Santo de Israel». Esta santidad se opone al pecado del pueblo. El lazo privilegiado que permite a Isaías llamar a Dios «el Santo de Israel» es una relación del orden de la salvación[8]. El paso de lo sagrado a la santidad es la gran novedad introducida por Isaías. Estamos en presencia de una teología de la santidad.

Bajo Josías, en el 622, se descubre en el Templo el antiguo manuscrito del *Deuteronomio*. Nos encontramos, en diversas ocasiones, con la expresión *am qadosh*, «pueblo santo». Estamos lejos de Isaías, ya que el pueblo impuro del que hablaba el profeta se vuelve un pueblo santo y consagrado. Es también una referencia al comportamiento moral. Pero en el siglo VI Ezequiel retoma el contraste puesto en evidencia por Isaías, enlazándolo al castigo de la deportación. Gilbert ha subrayado la continuidad entre los tres profetas, Isaías (siglo VIII), Ezequiel y el Deuterosaías en el siglo VI, no dejando de poner en evidencia el nexo con la experiencia de la historia de Israel. Pero la coherencia y la importancia del tema de la santidad se perdieron bajo los profetas posteriores al retorno del exilio[9].

Queremos decir ahora algunas palabras sobre el empleo de la raíz *qdsh* en la literatura sacerdotal. Con el Pentateuco disponíamos de un gran complejo dedicado a la historia de los orígenes y la obra de Moisés. La escuela sacerdotal ha integrado la tradición

8. M. Gilbert, *Le sacré dans l'Ancien Testament*, en *L'expression du sacré...*, I, cit., pp. 240-330.
9. *Ibid.*, pp. 244-251
10. *Ibid.*, pp. 251-264.

yahvista, elohísta y deuteronomista[10]. En su parte más antigua, el código de santidad, existe una relación entre la santidad de Dios y la del pueblo, pero también el aspecto ritual de la santidad está fuertemente subrayado. Gilbert lo ha mostrado con claridad. Esta constatación permite decir a Henri Cazelles que «después de la desacralización de la 'sacralidad' cananea, los autores bíblicos admiten que el Dios de Israel puede consagrarse a su servicio los objetos, de los hombres y un pueblo»[11]. Contrariamente al *Deuteronomio*, que habla del pueblo santo, la Ley de santidad se interesa en los individuos de este pueblo, llamados a ser santos porque Dios es santo. En todos los códigos del *Levítico* el carácter litúrgico de lo sagrado está fuertemente puesto de relieve. Así, Dios consagra los sacerdotes (Lv. 21.6, 6.7.15), los sábados (Lv. 23,3) y las fiestas (Lv. 23,4.6). En otros términos, el Código sacerdotal, en su conjunto, define para Israel la sacralidad y la santidad: Dios es santo y consagra. La santidad de las personas no es una santificación hecha por Dios, sino es una exigencia que resulta del hecho de que Dios es santo. Los israelitas deben ser *qedoshim*, santos, porque el mismo Dios es santo, *qadoss* (Lv. 19,44—45)

La Biblia griega

Los traductores griegos alejandrinos de la Biblia hebrea han actuado en el curso de los siglos II y III a.C. La misma Torah sería aún su Ley oficial, aquella en la que basaban sus instituciones. Sin embargo, a sus ojos ella es otra cosa. La Ley define su vínculo con Dios tal como éste ha sido revelado en el curso de los siglos. Esta

11. H. Cazelles, *Le développment des notios de «sacré» et de «sainteté»...*, cit., col. 1426.

relación no es un simple vínculo con la divinidad en la línea de lo sagrado entendido como el *qdsh* prebíblico. Lo sagrado se vuelve proximidad del Dios «santo»[12]. El pueblo participa en esta santidad. Para expresar en griego esta novedad en relación a lo sagrado, los *Setenta* han escogido la palabra *hagios*, rechazando la palabra *hieros*, cuyo uso se limitará a las situaciones cultuales. *Hagios* traduce *qdsh* y sus derivados. Con este vocablo se designa a Dios, sus santuarios y las cosas santas. La misma pureza ritual es englobada en la santidad bíblica[13]. Maurice Gilbert ha mostrado que el registro de la santidad es profundamente cultual, pero en el *Libro de Ben Sirá* presenta el tema de la santidad una cuarentena de veces, bajo todas sus formas, de las cuales más de la mitad se consagran a la grandeza de Dios en la naturaleza y en la historia de la salvación (Sir. 42, 15-50). Redactado poco antes de la era cristiana, el *Libro de la Sabiduría* «reencuentra el vínculo entre la santidad de Dios y de su Espíritu y la vida moral del hombre». Es la expresión de la dimensión vertical y de la horizontal de la santidad[14].

Los autores del Nuevo Testamento leían la Biblia griega. De ella extrajeron lo esencial de su léxico teológico, cuyo el sentido en el uso hebreo conocemos. Para comprender lo sagrado del Nuevo Testamento es indispensable tener en cuenta la raíz hebrea de un lado, y de la Biblia griega del otro.

12. P. Grelot, *La formation du vocabulaire dans la Bible grecque,* en J. Brined, E. Cothenet (a cuargo de).
13. *Ibid.*, col. 1434.
14. M. Gilbert, *Le sacré dans l'Ancien Testament, en L'expression du sacré...*, I, cit. pp. 277-279.

Paul Ricoeur ha analizado lo sagrado bíblico valiéndose del tamiz de lectura de una hermenéutica de la proclamación[15]. Como punto de partida ha escogido la tenacidad y la terquedad de la lucha de los profetas de Israel contra los cultos cananeos que encarnaban lo sagrado de las grandes civilizaciones orientales.

Lo numinoso está presente en diversos episodios del Antiguo Testamento, como la revelación de la zarza ardiente, la revelación del Sinaí o la visión de Ezequiel en el Templo. Según Ricoeur, lo numinoso no es un fondo sobre el cual se resalta la palabra. La teología se organiza sobre la palabra: por un lado la palabra es el conjunto de los relatos relativos a la tradición, es decir las instrucciones de la Torah. Por el otro lado está la profecía, cuya influencia es fundamental.

Una segunda mutación de lo sagrado heredada de las religiones prebíblicas es la disminución de la hierofanía, sustituida por la proclamación del nombre divino. La instrucción prevalece sobre la manifestación figurativa. «La teología del nombre se opone a la hierofanía del ídolo»[16]. A la obligación de la palabra corresponde la interdicción de crearse imágenes divinas. Pero queda un espacio sagrado: Templo, tiempo sagrado, ritual. Junto a estas reflexiones de Ricoeur vendría bien subrayar la importancia de la vivencia sagrada, de la palabra vivida. En efecto,Yahvé exige un culto, pero pretende un culto conforme a su santidad. Así la teología del nombre deja paso a una teología de la santidad, a la cual

15. P. Ricoeur, *Manifestation et proclamation,* en E. Castelli (a cargo de), *Le Sacré. Études et recherches,* cit., pp. 64-66.
16. *Ibid.*, p. 65

debe responder una antropología de lo sagrado y de la santidad, de lo sagrado vivido.

Ricoeur toma en consideración también la cuestión de lo sagrado en el contexto ritual. «La ritualización de la vida no está fundada sobre la correlación entre el mito y el rito, como en el universo sagrado»[17] .Podemos recordar que Eliade ha puesto de relieve este aspecto[18], mostrando a Yahvé, revestido de todos los atributos del Ser Supremo, que dispone también de la potencia, pero rechaza los cultos cruentos. La diferente entre la sacralidad de los orientales y Yahvé está en el hecho de que éste es un Dios personal que interviene en la historia. La teología de la historia supera la teología cósmica. La persona de Yahvé es esencialmente santidad. De su pueblo exige la fe, una experiencia religiosa que toma el lugar de lo sagrado, porque ella implica una interiorización del culto. Es el pasaje de lo sagrado a la santidad.

Otra tentativa de hermenéutica proviene de la pluma de un experto exégeta. En un artículo de síntesis, Pierre Grelot presenta su reflexión sobre el cambio de significado de lo sagrado en el Antiguo Testamento[19]. El motivo principal es la decisiva y progresiva afirmación del monoteísmo, cuya consecuencia es una desmitificación radical de las fuerzas cósmicas. Se trata de realidades que tienen origen en la Palabra creadora de Dios. Una segunda razón se descubre en la vocación de Israel, escogido como pueblo consagrado a su Dios único. La sacralidad del poder real en el Antiguo Oriente es transferida a Yahvé. Como lo hace notar Eliade, la experiencia de la historia como realización del designio de Dios deviene,

17. *Ibidem.*

18. M. Eliade, *Mythes, réves et mystères,* Gallimard, París 1957, pp. 189-191.

19. P. Grelot, *La sainteté consacrée dans le Nouveau Testament,* en J.Briend, E. Cothenet (a cargo de) *Supplément au Dictionnaire de la Bible,* X, cols. 1471-1476.

del mismo modo, una hierofanía, inclusive una epifanía de Dios[20]. No es de desatender una tercera consideración. Yahvé, Dios único y creador, es el Dios Santo por excelencia, el Dios de la Alianza, el garante del derecho, el Dios de la promesa. Según Grelot, «la sacralidad concentrada en él se manifiesta a través de disposiciones que lo convierten en el arquetipo del bien moral»[21] (col. 1474). En el corazón de esta realidad se encuentra lo sagrado, visto sobre todo bajo el aspecto de la santidad perfecta, razón y modelo de la santidad del pueblo. A este nivel se situará, en el Antiguo Testamento, un pasaje ulterior. Una cuarta causa de la profunda mutación de lo sagrado ha de buscarse en la distancia que, en la sociedad de Israel, lo cultual acumula progresivamente con respecto a lo civil, mientras que en las grandes sociedades orientales el ámbito civil y cultual estaban integrados el uno con el otro. Una profunda mutación adviene en la época del exilio: el ámbito político y el ámbito religioso conquistan cada uno la propia independencia, cuando las exigencias de santidad incluidas en la Ley y en los Profetas se hacen más y más apremiantes en relación a la conducta. En fin, está el rol del Espíritu de Dios: todos los dones y las virtudes, la inteligencia y el conocimiento son presentados como provenientes del Espíritu de Dios.

20. M. Eliade, *La religión d'Israel à l'epoque des Rois et des Prophétes,* en *Histoire de croyances et des idées religieuses,* I, Payot, París 1976.

21. P. Grelot, *La saintetè consacrée...*, en J.Briend, E. Cothenet (a cargo de), *Supplément au Dictionaire de la Bible,* X, cit., col. 1474.

Lo sagrado en el Islam

El Islam es al mismo tiempo una religión, una cultura y una comunidad con sus propios valores específicos. Convertida en religión universal, el Islam conserva la misma fe, practicada conforme a los cinco pilares, pero con una vivencia de lo sagrado que puede ser diversa en el Islam indonesio, iraní o norteafricano. Consideremos las expresiones de lo sagrado en el Corán y en la tradición primitiva.

El léxico de lo sagrado

Hrm, *haram*, que proviene de un antiguo fondo semítico, es en sentido básico «poner aparte». De este sentido deriva la ambivalencia: sagrado o prohibido. El primer sentido semítico de la raíz *hrm* es «puesta aparte», pero en el Islam el poner aparte depende de un mandamiento divino[22]. Tres clases de realidad están bajo la influencia de *haram*. Se encuentran primero los lugares sacralizados por la presencia divina y de los actos religiosos: la Kaaba de la Meca, los territorios de la Meca y de la Medina, la Roca de Jerusalén, la tumba de Abraham en Hebrón, las mezquitas y la tumba de algún imán. Estos lugares son sagrados. Además, toda propiedad privada es *haram*, y esto por efecto de un decreto divino. En fin, son *haram*, a causa de la impureza, la carne de cerdo, las bebidas fermentadas, la apostasía, el homicidio, el hurto, la fornicación y el falso testimonio. La interdicción se

22. L. Gardet, *Notion et sens du sacré en Islam*, en E. Castelli (a cargo de), *Le Sacré. Études et Recherches*, cit., pp. 317-331.

funda en la impureza. Hay sin embargo matices importantes que han de tomarse en consideración. En el *haram*-sagrado tenemos la presencia divina; en el *haram*-interdicción encontramos el mandamiento divino. El sentido de lo sagrado mora en el comportamiento del musulmán, que hace constantemente referencia a Dios, el Tres-Veces-Santo, *Al-quddush*. El fundamento de lo sagrado es Dios Omnipotente y Misericordioso.

Allah, la fuente de lo sagrado

Esta referencia total a Dios nos invita a contemplar el concepto de santidad. *Al-quddush* se traduce por «santo». *Al-quddussh* significa «santísimo». Este concepto es el primero aplicado a Dios, porque a Él le pertenece, al Espíritu de Dios, al Libro que viene de Dios. El concepto musulmán de santidad es la pureza total, una pureza que separa a Dios de toda criatura. La ciudad de Jerusalén se llama *Al-Quds*, la ciudad santa. Solamente Dios es totalmente santo, sólo Él está en condiciones de santificar a su creatura, lo que explica la ausencia de sacramentos y de medios de santificación. Allah no es un Dios nacional. El Corán lo proclama Rey de los Cielos, Maestro del Oriente y del Occidente. Es la fuente de lo sagrado, porque todo lo que es sagrado tiene referencia directa a su voluntad. En el Islam el acento está siempre puesto en la absoluta trascendencia divina.

El Islam es un monoteísmo que se inspira en el pensamiento bíblico, pero que es reformulado por Mahoma. A los ojos de los fieles, el Corán es sagrado, siendo el bien más precioso entregado a los hombres. La raíz *qdss* ocupa un puesto muy circunscripto y

figura solamente en contextos bíblicos[23]. *Hrm* manifiesta ser en realidad meramente árabe. El Corán no se limita únicamente al concepto de lo sagrado. Es la unidad de Dios y la relevación lo que ocupa la parte esencial del texto. Libros de Dios, Palabra de Dios, al Corán no se le aplica el epíteto «sagrado». En la medida en que lo sagrado está ligado a mediaciones, no hay lugar para él en el Corán. En el Islam, todo lo sagrado no existe más que en relación con Dios. En su comportamiento cotidiano, el musulmán demuestra considerar el Corán como el libro sagrado por excelencia.

Sagrado y sacralización

El Islam vehicula una doble corriente de pensamiento y tradición, proveniente, por un lado, de antiguas prácticas del nomadismo árabe y, por otro, del monoteísmo proclamado por el Profeta. Este fenómeno se reencuentra en las expresiones de lo sagrado y en la vivencia sagrada. Junto a lo sagrado, que tiene su fuente en Allah, existe lo sagrado animista de origen árabe. Un ejemplo particularmente interesante de esta situación es la *baraka*, una bendición ligada a los seres y las cosas, a personajes y localidades. En sentido preislámico y en el contexto del Islam popular, la *baraka* es fuente de beneficio, prosperidad, fecundidad, éxito, crecimiento de los rebaños, abundancia de la vegetación. Para los musulmanes más instruidos, la *baraka* es la bendición de Allah, una prerrogativa que viene de Dios y se encuentra ligada a la santidad.

Si el Islam ignora la existencia del sacerdocio y de las mediacio-

23. J.Jomier, *Le sacré dans le Coran,* en *L'expression du sacré...*, II, cit., pp. 339-385

nes, conoce, sin embargo la sacralización de la persona, de los actos, del espacio y del tiempo. Se subraya antes que nada el concepto de santidad personal, lo hallamos en el Profeta, en los *wali* o santos, en los *mahgub* o místicos. El sufismo ha contribuido significativamente al desarrollo de la santidad personal. El *ihram* es un estado temporal de sacralización que se hace realidad al inicio del peregrinaje a la Meca. Toda ceremonia de plegarias rituales comienza con un conjunto de gestos de sacralización. Los tiempos sagrados no están ausentes: la peregrinación *(hagg)* cumplida en el curso del duodécimo mes, el mes llamado Du al-Higga; el Ramadán, o mes de la revelación, consagrado al ayuno y a la plegaria. Dentro de los espacios sagrados, se deben mencionar la Kaaba, la fuente Zamzam, algunas mezquitas. Es necesario tener en cuenta no obstante que esta sacralización, como todo lo sagrado en el Islam, son gobernados por la voluntad divina y la trascendencia absoluta de Dios.

Sagrado y santidad en el Nuevo testamento

Para llevar a término esta breve síntesis de nuestra investigación sobre lo sagrado, resta dar una mirada a lo sagrado en el cristianismo. Es un territorio inmenso. En principio, se trata de un ámbito en que se ha acumulado, en el transcurso de dos milenios, una abundante documentación sobre lo sagrado y sobre la vivencia sagrada. Por otra parte, en el curso de varias décadas recientes el terreno de lo sagrado ha sido roturado y excavado desordenadamente. En el momento actual, se presenta un campo de excavaciones en el cual han trabajado numerosas escuadras, sin progresar no obs-

tante de modo sistemático. Pensamos en las cuestiones de lo sagrado, en la teología de la muerte de Dios, en la controversia sobre la secularización, en discusiones sobre el secularismo y sobre la desacralización. La búsqueda, por lo mismo, ha de reemprenderse sobre bases nuevas. Una de estas sólidas bases es el estudio de lo sagrado en el Nuevo Testamento. Nos referiremos aquí a dos investigaciones exegéticas, que iluminan el recorrido de aquellos que intentan profundizar la comprensión de lo sagrado cristiano.

La santidad consagrada en el Nuevo Testamento

Pierre Grelot ha dado este título a un artículo muy profundo del que ya hemos hablado [24]. Después de haber analizado la formación del léxico de referencia en la Biblia griega, el estudioso procede a un análisis de la terminología de lo sagrado y de la santidad en los diversos libros del Nuevo Testamento. Un análisis como éste es esencial si se quiere llegar a comprender el sentido de los términos y su contenido en el cuadro de la teología de cada autor. De inmediato, Grelot hace una síntesis de los datos para trazar más claramente los contornos del sentido y del desarrollo del concepto de «sagrado» y de «santidad» del cual la teología cristiana del primer siglo se apropia.

Jesús es el «Santo de Dios». Asumiendo los valores positivos de la revelación bíblica precedente, a fin de llevarla a su plenitud, Jesús, en su conciencia filial, vive una relación única con Dios. «Santo de Dios» (Mc. 1,24; Jn. 6,29), es «Santo, Veraz» (Ap. 3,7).

24. P. Grelot, *La santité consacrée dans le Nouveau Testament,* en J.Briend, E. Cothenet (a cargo de), *Supplément au Dictionaire de la Bible,* x, cit., cols. 1432-1483.

Mediador de la nueva alianza, cumple funciones sagradas (Heb. 8,6; 9,15;12,24).«En la persona de Jesús, el nexo entre santificación y justificación se halla en estrecha relación con el existente entre santidad y justicia. Corresponde a Dios a santificar y justificar a los hombres. Pero lo hace a través de Jesucristo, al cual desde el inicio ha comunicado en plenitud su propia santidad y su propia justicia»[25]. Así en esta mediación encontramos una superación radical de la sacralidad de las antiguas religiones y de lo sagrado del Antiguo Testamento. En cuanto mediador, Jesús hace más cercano al Dios santo y permite entrar en comunión con Él. Junto a esta óptica de superación de la función mediadora típica de las antiguas hierofanías, encontramos además una novedad radical en relación a la vivencia sagrada, ya que Jesús conduce a los hombres a la santidad.

Con la resurrección de Jesús se inaugura el régimen religioso del Espíritu, que Jesús comunica a sus discípulos reunidos en el momento mismo en que les envía del mismo modo en que el Padre le ha enviado (Jn. 20,21-22). «La alianza sinaítica había tenido como resultado del don de la Torah; la Nueva Alianza (1 Cor. 11,25) tiene como consecuencia el don del Espíritu Santo»[26]. Es el inicio de una forma inédita de la relación entre Dios y los hombres; la comunión con Dios confiere la participación de su santidad. La Iglesia es el pueblo santo y Cuerpo de Cristo. Ella es inseparable de Jesús, «Santo de Dios» (Rom. 12,5; 1Cor. 12,27). Su consagración la hace participar, de entonces en adelante en la santidad de Cristo. Sus miembros serán santificados en la medida en que respondan a su vocación.

25. *Ibid.*, col. 1477
26. *Ibid.*, col. 1480

Llegamos a la comunicación de esta santidad a través de la mediación de los ritos cultuales, que en todas las religiones representan una esfera relevante de lo sagrado. Grelot sostiene que los ritos cristianos deben estudiarse detalladamente en su estructura, pero no afronta este aspecto de la sacralidad cristiana. Tales ritos son indispensables, puesto que la Iglesia constituye un pueblo, una comunidad humana histórica. La santificación de los hombres a través del Espíritu Santo se opera, por consiguiente, mediante el «ejercicio del ministerio, servicio de Cristo, sea en sus funciones santificantes, sea en las otras funciones»[27]. La santidad cristiana se inscribe en la nueva alianza (Lc. 22,20: Heb. 8,8) y en la restauración de la creación, extendiéndose por ello a numerosos ámbitos, que Grelot no examina, pero engloba en la siguiente formulación: «El dominio de las fuerzas cósmicas; la expresión del espíritu humano en el desarrollo de las culturas; la gestión de la cosa política»[28].

La expresión de lo sagrado en el Nuevo testamento

La sacralidad cristiana presenta una gran originalidad. Se distingue de la sacralidad de las religiones no cristianas porque se extiende a partir de Jesucristo. Tenemos las formulaciones de base del Nuevo testamento[29].

---

27. *Ibid.*, col. 1482.

28. *Ibidem*,

29. Para tratar el tema, sobre Ponthot, *L'expression du sacré dans le Nouveau Testament*, en *L'Expression du sacré...*, III, cit., pp. 289-327; P. Grelot, *La sainteté dans les livres du Nouveau Tesatment. Étude analytique*, en J. Briend, E. Cothenet (a cargo de), *Supplément au Dictionaire de la Bible*, X, cit., cols. 1436-1471; Y.-M.J. Congar, *Situation du «sacré» en régime chrétien*, en *La Liturgie après Vatican II*. Ed. du Cerf. París 1967, pp. 385-403. Aquí nos referimos a la parte del artículo titulado *Que nous disent les Écritures?*, pp. 386-396

La santidad de Dios es un tema que retorna frecuentemente en el Nuevo Testamento. Llama en particular nuestra atención el Trisagion de Isaías, retomado en Ap. 4,8. Este pasaje celebra la Señoría divina, justificada en la trascendencia de Dios y de su intervención creadora. Grelot pone el acento sobre la identidad entre la santidad (*hagios*) y la trascendencia de Dios. En la oración sacerdotal de Jesús, en la invocación «Padre Santo» (Jn. 17,11) está en línea con la santidad divina de Isaías 6,3. Existe además un matizado importante, que modifica fuertemente la distancia entre Dios y el hombre presente en el contexto cultural de Isaías. En efecto, en Jn. 3,17, «la santidad de Dios se manifiesta a través de la voluntad de proximidad y de comunión que mana del envío del Hijo al mundo.» (Grelot) En la oración sacerdotal, *hagios* designa la esencia de Dios y aparece también como fundamento de la santidad que realiza la unidad del Padre y del Hijo, pero, también la unidad con y entre los discípulos[30]. Estamos bien lejos de las hierofanías cósmicas de las religiones antiguas. En estos pasajes del Nuevo Testamento, la santidad es la esencia divina; sobre ella funda la trascendencia de Dios.

Jesús es *hagios*. En Hech. 4,27 y 30 él se lo denomina *hagios pais*, un título proveniente de la cristología arcaica, tributario de una lectura mesiánica de Is. 42,1. Jesús es el «Santo de Dios» (Mc.1,24), investido del Espíritu de Dios. En Lc. 1,35 la santidad de Jesús se refiere al rol que tuvo el Espíritu Santo desde la concepción virginal. Es una santidad sustancial: como escribe Joseph Ponthot, «estamos próximos a una definición ontológica de la santidad de Cristo». Otros textos, como Mc.1,24, «Santo de Dios», At. 3,14 «el

30. Cfr. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, en J. Gnilka (a cargo de), *Herder theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, III, Herder, Freiburg im Breisgau 1965, p. 205.

Santo y el Justo», indican claramente la función redentora de Jesús. En la profesión de fe de Jn. 6,69 Pedro proclama: «Tu eres el Santo de Dios», texto que se ha de confrontar con Jn. 6,27, donde se habla del Hijo al que el Padre ha señalado con su sello. La relación entre la santidad de Jesús y su misión salvadora está articulada de modo nítido. A través de Jesús «el Santo», la santidad divina será luego comunicada a los hombres. Todos los textos en el cual está presente *hagios* nos llevan al corazón de la misión mesiánica. A partir de esta misión de Jesús debemos comprender e interpretar la sacralidad mesiánica.

De la vena mesiánica brota lo sagrado cultual. La Carta a los Hebreos ha elaborado en modo particularmente feliz la traducción cultual de la sacralidad mesiánica. «Ella tiene por punto focal el Sacerdocio de Cristo, insistiendo necesariamente sobre su función religiosa de mediación entre Dios y los hombres»[31]. El recurso a la lengua cultual, con la noción de santidad, de sacrificio, de sacerdocio, ha dado un rico léxico de lo sagrado, que muestra la importancia fundamental del concepto de mediación. Jesús es consagrado como sacerdote; es santo en sentido cultual, apto a consumar los actos del sacerdocio; es santo en sentido moral, porque posee una perfección total.

En el Nuevo Testamento, lo sagrado mesiánico es un pivote sobre el que se articula la santidad, lo sagrado y la vivencia de lo sagrado. De un lado es puesta la santidad de Cristo, basada sobre la del Padre: se trata de lo sagrado sustancial. Del otro lado está el vasto ámbito de lo sagrado visto bajo el otro aspecto de la mediación; Iglesia, palabra, sacramentos, así como todos los signos y

31. P. Grelot, *La Sainte consacrée...*, en J. Briend, E. Cothenet (a cargo de), *Supplément au Dictionnaire de la Bible,* X, cit., col. 1448.

los símbolos portadores del mensaje y de la realidad del Reino. Es el aspecto funcional de la sacralidad mesiánica. Los datos esenciales y la estructura simbólica fundamental de este aspecto de la sacralidad mesiánica se perfilan a través de los diferentes escritos del Nuevo Testamento. Se trata de textos que hablan de la Iglesia, de los sacramentos, de las santificación de los cristianos, del santuario, de la santidad cristiana, de la vida de los «santos». Sobre estos datos y, sobre esta estructura simbólica, se insertan, en el curso de dos milenios, una multitud de signos expresivos de los sagrado[32].

La promesa de la donación del Espíritu no era peregrina en la visión que los profetas tenían del futuro. La muerte y la resurrección de Jesús llevan a la inauguración del reino del Espíritu Santo. En los Evangelios y en las Hechos la mención de la santidad del Espíritu Santo se encuentra sobre todo en las alusiones al bautismo. Joseph Ponthot ha visto aquí la presión de un uso litúrgico arcaico. Esto parece interesante como índice de una comprensión profunda de la sacralidad cristiana en la comunidad apostólica. Es un elemento de lo sagrado que aflora con claridad en el análisis de los textos completos realizados por Ponthot. A sus ojos, el recorrido de los alusiones neotestamentarias sobre la santidad del Espíritu expresan «convicción e insistencia que conciernen a la función y el origen de los dones del Espíritu del que la comunidad cristiana primitiva había tenido experiencia o recibido la revelación».

32. Cfr. Y.-M.J. Congar, *Situation du «sacré»*..., cit., pp. 395-396. Referimos al artículo de J. Ponthot, *L'expression du sacré dans le Nouveau Testament*, en *L'expressión du sacré*..., III, cit., que ha analizado con precisión toda la terminología de lo sagrado relativa a la Iglesia y a los cristianos.

Tentativa de lectura de la sacralidad cristiana

Lectura hermeútica: Paul Ricoeur

Después de su ensayo de fenomenología de lo sagrado y su hermenéutica de la proclamación en el Antiguo Testamento, Paul Ricoeur ha afrontado el Nuevo Testamento[33]. Un estudio de la parábola, del proverbio, del discurso escatológico —tres elementos característicos de la enseñanza de Jesús— lo lleva a discernir «una radicalización de la antinomia entre hierofanía y proclamación, a través de una nueva lógica del sentido, diametralmente opuesta a la lógica de la correspondencia»[34]. En este discurso individualiza «expresiones límite» que operan la ruptura del decir ordinario; este le permite oponer al universo de lo sagrado un universo que «estalla». La lógica de las «expresiones límite» se opone a la de la correspondencia del universo sagrado. El universo sagrado está basado sobre la circularidad simbólica y sobre el juego cósmico de la correspondencias. El universo del Nuevo Testamento se abre en dirección del Reino de Dios.

En un segundo momento, Ricoeur coge un discurso iconoclasta que intenta desmostrar la necesidad de que lo sagrado sea liquidado. Un primer argumento de este discurso se funda sobre la actual desacralización del cosmos. El hombre moderno ya no tiene un espacio sagrado, ya no tiene un centro, ya no tiene un *axis mundi.* Su tiempo es homogéneo, lo sagrado ha devenido arcaico. El hom-

33. P. Ricoeur, *Manifestation et proclamation,* en E. Castelli (a cargo de), *Le Sacré. Études et recherches,* cit., pp. 66-70

34. *Ibid.*, p. 66.

bre moderno ya no tiene un cosmos sagrado, sino un universo como objeto de reflexión y como materia de disfrute. El segundo argumento de este discurso iconoclasta se inserta sobre los residuos de lo sagrado en nuestra cultura. Es lo sagrado de sustitución del mundo industrializado. Son los mitos y rituales degenerados: la transferencia de lo sagrado en las fiestas, en el ocultismo, en la esfera política, en el inconsciente. Tercer argumento: es necesario desacralizar la religión cristiana, la única capaz todavía de acompañar el declive de lo sagrado. A la destrucción del universo mítico bajo el golpe de la ciencia, Bultman ha respondido con la desacralización como deber de la fe. Bonhoeffer actuó como portavoz y pionero de la separación entre fe y religión. Es un proyecto que consiste en liquidar la sacralidad del culto, de la predicación, de la ética, de la política.

Paul Ricoeur considera que es imposible contentarse con un programa como éste y va a la búsqueda de una mediación. Su primera respuesta está basada sobre el binomio ciencia-sagrado. A sus ojos, la modernidad no es ni un hecho ni un destino, es una cuestión abierta. En efecto, la cientificidad se vuelve ella misma problemática, y la modernidad aparece como la enorme hinchazón de una única dimensión que han perdido todas las otras. La segunda respuesta toma en consideración los residuos de lo sagrado. Estos residuos, signos de una sacralidad degenerada, muestran simplemente que no puede darse hombre sin lo sagrado. Ricoeur formula una considerable serie de preguntas, de la que damos una muestra: ¿se puede vivir sin símbolos y sin rituales? ¿Se puede despojar la vida de todos los ritos de tránsito? ¿Es posible vivir un tiempo sin fiestas? Y desde allí llega la pregunta fundamental sobre el tema de la desacralización: ¿es posible un cristianismo sin sacralidad?

A esta pregunta Ricouer responde negativamente. Su argumentación está basada sobre la palabra bíblica. Se sostiene que la Biblia está liberada de lo «numinoso» de las religiones antiguas, que habría cedido el puesto a la palabra. Pero, afirma Ricoeur, se olvida muchas veces que la palabra misma se vuelve «numinosa». Encontramos una prueba en el Prólogo de Juan: «El verbo se ha hecho Carne» (Jn. 1,14.) De modo que la Palabra se hace manifestación. Esta identificación entre Palabra y Manifestación ha producido la Revelación. Cristo es la Manifestación absoluta. En este sentido, Eliade no vacila en decir que para un cristiano la hierofanía suprema es la encarnación de Dios en Jesucristo[35].

Otro argumento desarrollado por Ricouer muestra que la fe no es posible sin signos. Además, la Biblia no ha abolido el simbolismo cósmico, reinterpretándolo en cambio según la exigencia de la proclamación. A los mismos mitos cosmogónicos les toca una nueva función en la historia. El simbolismo cósmico ha sufrido por tanto un cambio profundo viéndose sometido a una reutilización. Por otro lado, en las parábolas queda reactivado un simbolismo primario: pastor, rey, padre. Estas figuras han sido elegidas por su familiaridad y densidad de sentido en todas las culturas arcaicas.

Pata terminar su estudio, Ricoeur da el ejemplo de la dialéctica entre sacramento y predicación en el curso de la historia entera de la Iglesia cristiana. En la predicación el elemento kerigmático; le interesa en el sacramento, el simbolismo»: «Piénsese, tan sólo, la correspondencia que el bautismo revela entre el Agua primordial, donde todas las formas son abolidas, el diluvio, el agua de la muer-

35. M. Eliade, *Le sacré et le profane,* cit., .15

te, y el agua que purifica, entre la inmersión, la desnudez y la sepultura, entre la emersión, el vestirse de luz y la resurrección.»[36]

Lectura mesiánica: Yves Gongar

Frente a la cuestión de lo sagrado y la confusión que ha provocado, Yves Congar intentó recorrer un camino que permita a lo sagrado encontrar lugar en el contexto cristiano. Como punto de partida ha escogido el concepto de mediación, que emerge con claridad de todas las investigaciones sobre lo sagrado. Siguiendo el ejemplo de Paul Audet[37], utiliza esta mediación en el cuadro de la experiencia religiosa del hombre, tal como suele darse en la experiencia que el hombre hace de lo divino. De este modo, estudiando la experiencia mediata de lo divino en términos cristianos, Congar intenta definir, precisar y situar lo sagrado. Su estudio es una tentativa de antropología de lo sagrado, que funda en la expresión de lo sagrado en la Biblia, en la Revelación, en la teología cristiana, en el rol mesiánico de Jesucristo en su Iglesia y en la acción histórica de la Iglesia como signo y medio de salvación para el hombre[38].

En las grandes religiones orientales, el cosmos es representado como un orden divino en el cual los dioses ocupan sus puestos. La Biblia afirma la trascendencia de Dios, su total libertad, y pone el

36. P. Ricoeur, *Manifestation et proclamation,* en E. Castelli (a cargo de), *Le Sacré. Études et recherches,* cit., p. 76.
37. P. Audet, *Le Sacré et le profane. Leur situation en christianisme,* «Nouvelle revue théologique», 79, 1957, pp. 33-61.
38. Y.-M.J. Congar, *Situation du «sacré»...*, cit., pp. 385-403.

cosmos bajo dependencia divina, asegurando sin embargo su específica función (Gen. 1, 28-30. 2, 10-20). Dios es el señor de la historia: lo demuestra la elección de Israel y la alianza divina con un pueblo consagrado. En la interioridad de esta historia santa funciona todo un régimen de sacralización basado en la Ley y en sus Profetas. Este régimen es transitorio y preparatorio. Anuncia una nueva alianza, que tomará el lugar del estatus mosaico y será un nuevo lugar de encuentro con Dios. En el centro del Antiguo Testamento se encuentra, en efecto, el anuncio mesiánico.

El Nuevo Testamento proclama la superación definitiva de esta fase, el paso de la promesa a la realización. Jesús anuncia el cumplimiento de la profecía y el advenimiento de la era mesiánica que él es el encargado de inaugurar. Es la gran novedad, presente en todas las páginas del Nuevo Testamento. Dios lleva a término la creación dándole la plenitud de sentido. Tal plenitud nueva y original es una superación del orden cósmico, el cual gracias a esta nueva dimensión se vuelve de un orden sobrenatural «que tiene su ápice y su centro, su totalidad sustancial en Jesucristo»[39]. Estamos en el régimen mesiánico. Como muestra el análisis de Grelot y de Ponthot, «sagrado y santidad» representan un elemento esencial de la estructura del régimen mesiánico[40]. Según el razonamiento de Congar, a partir de los hechos relacionados con los documentos neotestamentarios existe en el mundo una realidad sagrada, el cuerpo de Cristo, según las tres acepciones que el Nuevo Testamento da a este término: «cuerpo personal de Jesús,

39. Ibd., *p.396.*

40. P. Grelot, *La sainteté consacrée Dans le Nouveau Testament,* en J. Briend, E. Cothenet (al cuidado de), *Supplément au Dictionnaire de la Bible,* X, cit., coll. 1432-1483; J.Ponthot, *L'expression du sacré dans le Nouveau Testament,* en *L'Expression du sacré...,* III, cit., pp. 289-329.

ya glorificado en el cielo, cuerpo eucarístico, cuerpo eclesial designable y, al mismo tiempo, en parte desconocido»[41].

Nos encontramos en la economía de la salvación de régimen mesiánico, que culmina en la doble misión de Jesucristo y del Espíritu Santo, y se desarrolla «entre un Paraíso del cual no se sabe con certeza qué haya sido, puesta a salvo la armonía entre la naturaleza y la comunión con Dios, y el Reino escatológico en el cual, de nuevo y de un modo más perfecto, [...] naturaleza y comunión de gracia quedarán reunidas en la realidad misma del Reino perfecto de Dios»[42]. Entre ambas se ubican las parábolas del Reino, dado que vivimos en un camino intermedio en el cual las realidades invisibles pueden comunicarse bajo las condiciones inherentes a nuestra naturaleza terrena. Por eso estamos consagrados a los símbolos, pues a través de los signos percibimos lo que sobrepasa la realidad sensible. Se impone un recurso permanente al simbolismo en la expresión de la realidad inherente al ámbito de la economía cristiana de salvación; un ámbito original, específico, irreductible. Así, bajo nuestra mirada se perfila la sacralidad cristiana.

Congar propone distinguir, en el vasto ámbito de lo sagrado bajo régimen mesiánico, cuatro niveles calificativos[43].

El primer nivel es una sacralidad que él llama sustancial. Se trata del cuerpo de Cristo en la óptica del Nuevo Testamento, vale decir, el cuerpo personal de Jesús, ya glorificado en el cielo; el cuerpo eucarístico en el misterio de la eucaristía celebrado por la Iglesia; el cuerpo eclesial llamado cuerpo místico, la Iglesia. La sacralidad sustancial se hace notoria a través de los documentos neotestamentarios.

41. Y.-M.J. Congar, *Situation du su «sacré»...*, cit. p. 396
42. *Ibid.*, p. 398.
43. *Ibid.*, pp. 399-401.

El segundo nivel es la sacralidad de los signos de tipo sacramental. Esta sacralidad está ligada a la sacralidad fundamental. Los sacramentos son signos eficaces de la vida de la gracia. Además, los sacramentos del bautismo, confirmación, orden y matrimonio crean situaciones humanas que dependen directamente del orden mesiánico: la existencia cristiana, el sacerdote, los esposos cristianos.

El tercer nivel está conformado por el conjunto de los signos que expresan la relación del cristiano con Dios en Jesucristo o que disponen para realizar mejor esta relación. Para designar tan inmenso ámbito, Congar sugiere la expresión «sagrado pedagógico». En nuestra opinión se trata de una expresión feliz, porque abraza palabras, gestos, costumbres, reglas de vida, lugares, tiempos, hábitos e indumentarias, silencio. Congar insiste sobre el hecho de que la sacralidad pedagógica no comporta ninguna depreciación de lo profano. Su rol es funcional: favorece la comunión con Dios, inseparable de la comunión fraterna.

El cuarto nivel de lo sagrado en el cristianismo es la consagración de las realidades terrenas a Dios y su uso en una óptica mesiánica. El cristiano no despoja estas realidades de su carácter natural, porque puede santificarlas sin separarlas. En este ámbito se hallan los gestos de la oración y de las bendiciones, asi cómo el simbolismo de los monumentos cristianos. La sacralidad de la consagración es la santidad en el uso humano de las cosas. Esta sacralidad puede ser una separación, mas puede ser también una orientación sobre el plano individual o social en medio de la ciudad terrena.

Una orientación práctica concluye la investigación de Congar[44]. Primero traza la línea general de la sacralidad cristiana: todo en él, es positivo. En segundo lugar expone qué ha de hacer el cristiano frente al mundo: le corresponde procurar comprender el valor de

los signos. En este nivel la cuestión de lo sagrado encuentra la parte preponderante de su desarrollo. La tercera consecuencia conducía a lo sagrado pedagógico: cada época y cada cultura escogen las formas que corresponden a su propio genio. Son las formas típicas del *homo religiosus* que reencontramos en toda la extensión de la historia de la humanidad. Cuando el cristiano adopta estas formas, a través de ellas debe resaltar siempre los datos positivos de la fe cristiana.

44. *Ibid.*, pp.401-403.

Conclusión

Nuestro propósito es captar aquello que quiere decir el hombre religioso cuando habla de lo sagrado. Nuestro trabajo no consiste en un análisis de su experiencia de fe, sino es un estudio del discurso a través del cual da cuenta de su experiencia religiosa. Así, gracias a la semántica histórica, logramos el camino de lo sagrado en la historia.

La lectura de los trabajos reunidos en *L'expressión du sacré dans les grandes religions* confirma de un modo considerable los descubrimientos de la historia de las religiones: «El hombre toma conciencia de lo sagrado por el hecho de que éste se manifiesta». Según el término propuesto por Eliade, generalmente aceptado, tal manifestación es una hierofanía. Toda hierofanía es percibida por el hombre religioso como un fenómeno inseparable de su experiencia personal. Él percibe la manifestación de una realidad diversa de la realidad en medio de la cual vive. El análisis del modo de expresarse del *homo religiosus* demuestra que éste, en su percepción de la hierofanía, siente la presencia de una potencia invisible y eficaz, que se manifiesta a través de un objeto o de un ser, de modo tal que ese objeto y ese ser demuestran hallarse revestidos de una nueva dimensión, la sacralidad. A través de este descubrimiento el hombre asume un modo específico de existencia. El análisis de lo sagra-

do en las grandes religiones paganas revela un gran enriquecimiento desde el punto de vista antropológico. El *homo religiosus* se ha forjado un léxico y un lenguaje que le sirven de herramienta mental y psicológica en el descubrimiento y en la expresión de una lógica del sentido del cosmos y de la vida. A través de este léxico, él habla de su encuentro con una realidad trans-humana, con valores absolutos capaces de dar un sentido a su existencia. Para delinear mejor los contornos de esta realidad absoluta, Rudolf Otto inventó una palabra que ha llegado a ser clásica: «lo numinoso». El hombre intenta dar cuenta de su experiencia y de mantener su relación con lo «numinoso». Con este propósito el hombre antiguo ha puesto en movimiento todo un orden simbólico al que contribuyen diversos elementos cósmicos, como la luz, el viento, el agua, el rayo, los astros, el sol, la luna: en las grandes religiones paganas constatamos el vínculo entre el cosmos y lo «numinoso». El hombre se sirve también de numerosas imágenes: círculo, centro, cuadrado, eje, árbol, cruz, laberinto, *mandala*. Recurre en fin a elementos de su vida cotidiana, de los cuales explota el simbolismo: umbral, puerta, puente, camino, escalera, cuerda. Para volver eficaz en su vida la potencia numinosa, el antiguo *homo religiosus* moviliza un verdadero y propio universo simbólico de mitos y ritos. A este patrimonio simbólico de lo sagrado se añade, a nuestro parecer, la extraordinaria homogeneidad de la expresión verbal de lo sagrado en las grandes religiones. Una conclusión se impone: la unidad espiritual de la humanidad. En las religiones indoeuropeas, la raíz *sak-*, en el origen de todo el léxico de lo sagrado, conduce hasta el sentido último de «existente real», demostrando que el *homo religiosus* cree que la manifestación de lo «numinoso» es, por naturaleza, la que da al cosmos y a la vida una dimensión de consumación.

A pesar de numerosas similitudes y no obstante la impronta parcial e intencional del léxico en las expresiones de lo sagrado, las religiones monoteístas muestran una superación del sentido de lo sagrado con respecto a las grandes religiones antiguas. Esta situación deriva de un hecho de importancia fundamental: la existencia, en el hebraísmo, en el islamismo y en el cristianismo, de un Dios único y personal, autor de una alianza y de una revelación, que interviene directamente en la vida de sus fieles y en la historia. En el Antiguo Testamento, Yahvé, el Dios santo por excelencia, exige la santidad del pueblo al cual se muestra, su pueblo. La teofanía sustituye la hierofanía de las religiones semíticas. Yahvé quiere un culto en el que reencontramos el léxico de lo sagrado, pero requiere un culto conforme a su santidad. La teología de la historia pone en segundo plano la teología cósmica. En el ámbito de la sagrado, el Islam es tributario de su doble herencia, venida por un lado del hebraísmo y del otro de la religiosidad de los nómades árabes. Todo lo sagrado en el Islam existe solamente en referencia a Dios y a su voluntad. Junto a lo sagrado que tiene su fuente en Allah, hay trazas de un sacralidad animista de origen árabe. Por otra parte, el Islam ha reducido fuertemente el elemento de la mediación, pero conoce la sacralización de la persona, de los actos, del espacio y del tiempo.

El Nuevo testamento toma su propio léxico de la Biblia griega. Proclama sin embargo una alianza nueva, que toma el lugar del estatuto mosaico y constituye un nuevo lugar de encuentro entre el hombre y Dios. El centro del Antiguo Testamento era el anuncio mesiánico. Ahora es el paso de la promesa a la realización: es la llegada de la era mesiánica. *Hagios* designa la esencia de Dios, la santidad que realiza la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu. La santidad es constitutiva de la esencia y de la trascendencia divina.

Jesús es el «Santo de Dios». Según la expresión de Mircea Eliade, estamos en presencia de la hierofanía suprema, «la encarnación de Dios en Jesucristo». A través de Jesús, de ahora en adelante la santidad divina se comunicará a los hombres. Todos los documentos neotestamentarios en los cuales es utilizado *hagios* nos conducen al corazón de la misión de Jesús: es lo sagrado mesiánico. «Sagrado y santidad» representan un elemento esencial de la estructura del régimen mesiánico que comienza definitivamente con la Resurrección y Pentecostés. La comunión con Dios a través de Jesucristo ofrece a los discípulos la participación en la santidad. La Iglesia es pueblo santo y Cuerpo de Cristo. De la vena mesiánica deriva lo sagrado cultual. Lo sagrado, en régimen cristiano, es muy denso, directamente ligado a la comunión de los fieles con Dios a través de la mediación de Cristo. Esta doctrina del Nuevo Testamento permite a Yves Congar individualizar cuatro niveles cualificados de lo sagrado en el régimen mesiánico: lo sagrado sustancial; lo sagrado de los signos de tipo sacramental; lo sagrado pedagógico; la consagración de la realidad terrena y su uso en una óptica mesiánica.

Mircea Eliade y Paul Ricoeur han dicho que «el hombre no es posible sin lo sagrado». Al término de este recorrido en la búsqueda de la expresión de lo sagrado en las grandes religiones en el Antiguo Testamento, en el Islam y en el Nuevo testamento, el historiador de las religiones es llevado a constatar que desde hace milenios, en la creencias, en el habla y en el comportamiento del *homo religiosus*, todo acaece como si el hombre no pudiera vivir en un mundo desacralizado.

Bibliografía orientativa

Lo sagrado constituye un campo de estudio sobre cual existe una inmensa bibliografía. Por tanto la publicación, al término de este volumen, de una bibliografía exhaustiva está fuera de cuestionamiento. Pero, sin embargo, en una bibliografía selectiva debe ponerse cierto límite. Al investigador y al lector le aconsejamos, en primer lugar, se remita a la bibliografía de los artículos publicados en la trilogía de *L'Expression du sacré dans les grandes religions.*

En un primer parágrafo de nuestra pequeña bibliografía indicamos *obras generales* de historia de las religiones e *instrumentos* de trabajo útiles para todo tipo de investigación sobre lo sagrado. Los libros recogidos son verdadera y propiamente minas bibliográficas. Bajo un segundo parágrafo están agrupadas *obras colectivas* sobre lo sagrado. Cada uno de estos libros está dedicado a un aspecto específico de la investigación. No hemos querido hacer un desmenuzamiento analítico de estos textos colectivos: nos llevarían demasiado lejos. Sin embargo, para todas las publicaciones indicamos el número de páginas, lo que permite al lector darse una idea de la amplitud de la documentación. En una tercera categoría reagrupamos números especiales de *publicaciones*

periódicas. Se trata de un dossier que se refiere a diversos aspectos de lo sagrado. No hacemos una descripción analítica de este dossier. Aquí el señalamiento de páginas ofrece una primera orientación útil al lector o al investigador.

Al final, llegamos a la parte más extensa de la documentación, es decir, a una *bibliografía general sobre lo sagrado.*

Asmussen, J.P., C. Colpe, J. Laessoe, *Handbuch der Religions-geschichte,* 3 vols., Vandenhoeck, Göttingen 1971-1972.

Bleeker, CJ, G. Widengren (a cargo de), *Historia Religionum. Handbook the History of Religions,* 2 vol., Brill, Leiden 1969-1971. . [Hay traducción: *Historia religionum,* 2 vol., Ediciones Cristiandad, Madrid].

Campenhausen, H. v., E. Dinkler, G. Gloege, K.E. Logstrup (a cargo de), *Religion in Geschichte und Gegenwart,* 6 vol. + indice, Mohr, Tubingen 1957-1965^3.

Di Nola, A.M., M. Adriani, E. Chiavacci, V. Mannucchi, S. Olivieri, V. Vinay (a cargo de), *Enciclopedia delle religioni,* 6 vols., Vallecchi, Firenze 1970-1976.

Eliade, M., *Histoire des croyances et des idées religieuses,* Payot, París I. *De l'age de la pierre aux mysteres d'Eleusis,* 1976; II. *De Gautama Bouddha au triomphe du christianisme;* III. *De Mahomet a tâge des Réformes,* 1983. Al final de cada volumen se presenta una excelente bibliografía crítica. [Hay traducción: *Historia de las creencias y de las ideas religiosas,* 4 vol., Ediciones Cristiandad, Madrid.].

Gorge, M., R. Mortier (a cargo de), *Histoire Générale des Religions,* 4 vols., A. Quillet, París 1944, 1948^2, 1960^3.

Hastings, J. (a cargo de), *Encyclopaedia of Religion and Ethics,* 13 vols, Edinburgh 1908-1921.

Poupard, P., J. Vidal, J. Ries, E.Cothenet, y Marchasson, M.Delahoutre (a cargo de), *Dictionnaire des religions,* PUF, París 1984, 1985^2. [Hay traducción: *Diccionario de religiones*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1987].Con la colaboración de 150 especialistas. Importante complemento bibliografico al final del volumen.

Puech, H. Ch, *Histore des Religions,* 3 vol., La Pléiade-Gallimard, París 1970-1976. [Hay traducción: *Historia de las religiones*, 12 vols.. Siglo XXI España, Madrid 1987]

Ries, J., *Les Religions et le sacré,* Col. «Information et Enseignement», 15, Louvain-la-Neuve 1981[3], 206 págs. Al final de cada capitulo se encuentra una abundante bibliografia.

— (bajo la dirección de), *Trattato di Antropologia del Sacro,* 10 voll., Jaca Book-Massimo, Milano (cada volúmen tiene una importante bibliografía):

1. *Le origini e il problema dell'homo religiosus,* 1989;
2. *L'uomo indoeuropeo e il sacro,* 1991;
3. *Le civilta del Mediterraneo e il sacro,* 1992;
4. *Crisi, rotture e cambiamenti,* 1995;
5. *Il credente nelle religioni ebraica, musulmana e cristiana,* 1993;
6. *Culture e religioni indigene in America centrale e meridionale,* a cargo de L.E. Sullivan, 1997;
7. *Culture e religioni degli Indiani d'America,* a cargo de L.E. Sullivan, 2000;
8. *Grandi religioni e culture nell'Estremo Oriente. Cina,* a cargo de Institut Ricci di París, 2007.
9. *Grandi religioni e culture nell'Estremo Oriente. Giappone,* a cargo de L.E. Sullivan.
10. *Metamorfosi del sacro. Acculturazione, inculturazione, sincretismo, fondamentalismo,* 2008 (in prep.).

Dirigido por Julien Ries (y codirección de Lawrence E. Sullivan a partir del sexto volumen), el *Trattato di Antropologia del Sacro* es la obra con el programa más completo de estudio del *homo religiosus.* Además de la edición italiana, han sido publicados varios volúmenes del *Trattato* en francés (Col. Homo Religiosus, série II, Brepols, Turnhout), español (Editorial Trotta, Madrid), inglés (Continuum, Londres-Nueva York) y húngaro (Typotex, Budapest).

Schroder, C.M. (a cargo de), *Die Religionen der Menschheit,* varios vols., Kohlhammer, Stuttgart dal1960.

Tacchi Venturi,P., G. Castellani (a cargo de), *Storia delle Religioni,* 5 vol., UTET, Turín 1970-1971.

Whaling, F. (a cargo de), *Contemporary Approaches to the Study of Religion,* Mouton, Berlin-Nueva York-Amsterdam 1983.

Waardenburg, G., *Classical Approaches to the Study of Religion,* 2 vol., Mouton, The Hague-París 1974: 1, *Introduction and Anthology;* 2, *Bibliography.* Una exhaustiva bibliografía de las publicaciones de las grandes historias de las religiones.

Obras colectivas sobre lo sagrado

En esta bibliografía presentamos cada obra bajo el nombre de los responsables científicos de las ediciones. No citamos los colaboradores de todas las obras. Para cada volumen indicamos el número de páginas.

Ahel, A. (a cargo de), *Le Pouvoir et le Sacré,* «Annales du Centre d'études des Religions», 1, ULB, Bruselas 1962, 186 pp.

Amari, C. et al., *Progettare lo spazio del Sacro,* Ente Fiere di Verona, Verona 1989,147 pp.

Auvray, P., P. Poulain, A. Blaise, *Les Langues sacrées,* Col.. «Je sais, je crois», 115, Fayard, París 1957,143 pp.

Bogler, Th. (a cargo de), *Das Sakrale im Widerspruch,* Ars liturgica, María Laach 1967, 148 pp.

Bourniquel, C., J, Guichard-Meili, *Les Créateurs et le sacré. Textes et témoignages,* Éd. du Cerf, París 1956.

Brezzi, F., A. Ales Bello et al., *Sacro e Religioso,* «Per la filosofía», X, 29,Massimo, Milán 1993.

Castelli, E. (a cargo de), *Le Sacré. Études et recherches. Actes du Colloque du Centre d' études humanistes et de l'Institut d'études philosophiques. Rome 4-9 janvier* 1974, Aubier, París 1974,492 pp. (ed. orig. *Il sacro. Studi e recherche. Atti del convegno indetto dal Centro internazionale di Studi umanistici e dall'Istituto di Studifilosofici. Roma,* 4-9 *gennaio* 1974, CEDAM Padua 1974).

—, *Prospettive sul sacro. Contributi al convegno su «Il sacro».* Roma, 1974. Istituto di Studi Filosofici, Roma 1974, 234 pp.

Centre de recherches sur le Sacré (a cargo de), *La Communication par le geste. Actes des sessions organisées par le Centre de recherches sur le Sacré d l'Arbesle,* 1965-1968, Le Centuríon, París 1970,204 pp.

Colpe, C. (a cargo de), *Die Diskussion um das «Heilige»,* Wíssenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1977, 500 pp.

Corbin, H., R. de Chateaubriant (a cargo de), *La Foi prophétique et le sacré,* Col. «Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem», 3, Berg international, París 1977, 219 pp.

Debidour, V.H. (a cargo de), *Problemes de l'art sacré, Le nouveau portique,* París 1951, 309 pp.

Delhaye, Ph., Cl. Troisfontaines (a cargo de), *La Sécularisation. Fin ou chance du christianisme?,* Duculot, Gembloux 1970, 238 pp.

Di Bonaventura, A., *L'architettura sacra oggi. Atti del Congresso interno di Pescara, gennaio* 1989, Stauros-I Cerchío, Pescara-Rimini 1990.

Girardi, J., J,F. Six (a cargo de), *L'Athéisme dans la vie et la culture contemporaine,* Desclée, París 1968,488 pp.

—, *L'Athéisme dans la philosophie contemporaine,* Desclée, París 1970, 716 pp.

Guerriero, E., A. Tarzia (a cargo de), *I segni di Dio. Il sacrosanto: valore, ambiguitá, contraddizioni. Atti del terzo convegno teologico, Cinisello, 19-21 giugno* 1992, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1993.

Holiness in Islam and Christianity. Atti del Colloquio di Roma, 6-7 maggio 1985, Col. «Islamochristiana», 11, Istituto Pontificio di Studi Arabí, Roma 1985. Seis comunicaciones sobre la santidad en el Islam y en el cristianismo.

Knabe, P. E., J, RoIshoven, M. Stracke (a cargo de), *Le Sacré. Aspects et manifestations. Études publiées in memoriam Horst Baader,* Narr, Tübingen/ J.-M. Place, París 1982, 134 pp.

La cultura contemporanea e il sacro. Atti del 1º Convegno di studi dei «Quaderni di Avallon», 3-4 novembre 1984, Il Cerchio, Rimini 1985, 230 pp.

La Regalitá sacra. The Sacral Kingship. Contributi al tema dell' VIII

Congresso internazionale di Storia delle religioni. Roma, abril 1955, Brill, Leiden 1959,748 pp.

Le religioni e il mondo della morte di Dio. Atti del 1º Congresso di studi dei «Quaderni di Avallon». 3-4 novembre 1984, TI Cerchio, Rimini 1985, 82 pp.

Lercaro, J. (a cargo de) *Espace sacré et architecture moderne,* Éd. du Cerf, París 1971, 143 pp.

Motte, A., Ch.M. Temes, *Dieux, Fêtes et Sacré dans la Grèce et la Rome antiques. Colloque de Luxembourg,* Brepols, Turnhout 2003 (Col. Homo Religiosus, serie II, 2).

Ries, J. (a cargo de), *L'Expression du sacré dans les grandes religions,* 3 vol., Coll. «Homo religiosus», 1,2,3, Centre HIRE, Louvain-la-Neuve: 1, 1978, 325 pp.; II, 1983,414 pp.; III, 1986, 438 pp.

Scapin, P. (a cargo de), *Memoria del sacro e tradizione orale. Atti del terzo Colloquio interdisciplinare del Centro Studi Antoniani Padova,* 4-6 *gennaio* 1984, Messaggero, Padua 1984, 439 pp.

Simon, M. (a cargo de), *Le Retour du sacré,* Beauchesne, París 1977, 145 pp.

Smedt, M. de (a cargo de), *Demeures du sacré. Pour une architecture initiatique,* «Question de», 70, Albin Michel, París 1987.

Thiel, J.F., A. Doutreloux (a cargo de), *Heil und Macht. Approches du sacré,* Col. «Studia Instituti Anthropos», 22, St. Augustin-Bonn 1975, 215 pp.

Xhaufflaire, M., K. Derksen (a cargo de), *Les Deux visages de la théologie de la sécularisation,* Casterman, Toumai 1970, 268 pp.

NÚMEROS ESPECIALES DE PUBLICACIONES PERIÓDICAS

L'art. Expression du sacré. Colloque 1994 *de l'Institut finlandais de París,* «Revue Boréales», 58-61, París 1994.

La Cité et le Sacré, «Raison présente», 101, Nouvelles éditions rationalistes, París 1992.

Champ du sacré, «Corps Écrit», 2, PUF, París 1982, 206 pp.

Comunitd, Società, Sacro, «I Quaderni di Avallon. Rivista di studi sull'uomo e il sacro», 6, Rimini 1984, 168 pp.

Crise du sacré?, «Bulletin Saint Jean Baptiste», v-8, París 1965, 45 pp.

Discussion avec René Cirard. La violence et le sacré, «Esprit», 11, 1973, pp. 513-602.

Foi et religion, «Recherches et débats», 73, DDB, París 1971, 230 pp.

Pace, cultura, religioni, «1 Quaderni di Avallon, Rivista di studi sull'uomo e il sacro», 16, Rimini 1988.

Sacralisation et sécularisation, «Concilium», 47, 1969, 148 pp.

Le Sacré, «Le semeur», 2, numero speciale, París 1963, 67 pp.

Le Sacré et les formes, «Corps Écrit», 3, PUF, París 1982, 192 pp.

Il sacro e il politico, «1 Quaderni di Avallon. Rivista di studi sull'uomo e il sacro», 5, Rimini 1984, 224 pp.

La Sécularisation, «Revue Foi Vivante», 36, 1968,60 pp.

Sécularisation et «mort de Dieu». Le sens de Dieu dans un monde séculier, «Lumiere et Vie», 89, Lyon 1968.

Un Christianisme areligieux?, «Le semeur», numero especial, París 1965, 128 pp.

La Ville et le sacré, «Axes», 13-14, París 1969, 138 pp.

Bibliografía general sobre lo sagrado

Acquaviva, S., *L'eclissi del Sacro nella civilitá industriale,* Comunita, Milano 1961, Mondadori, Milano 1992.

Agel, H., A. Ayfre, *Le Cinéma et le sacré,* Éd. du Cerf, París 1961.

Aigran, R., *L'Hagiographie: ses ressources, ses méthodes, son histoire,* Bloud & Gay, París 1953.

Allen, D., *Structure and Creativity in Religion. Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions,* Mouton, La Haya 1978.

Allmen,J.-J. von, *Célébrer le salut. Doctrine et pratique du culte chretien,* Éd. du Cerf, París 1984.

Altizer, Th., *Mircea Eliade and the Recovery of the Sacred,* «The Christian Scholar», 45, pp. 267-289.

—, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred,* Philadelphia 1963, reeimpresión 1975.

Antoine, P., *L'église est-elle un lieu sacré?,* «Études», 1967, pp. 432-447. Arvon, H., *Ludwig Peuerbach ou la transformation du sacré,* PUF, París 1957.

Audet, J.P., *Le sacré et le profane: leur situation en chrétienté,* «Nouvelle Revue théologique», 79, Tournai-París 1957, pp. 33-61.

Aumont, *M., Le Prétre. Homme du sacré,* Desclée, París 1969.

Auvert, G.J., *Défense et illustration de l'art sacré,* Nouvelles Éd. Latines, París 1956.

Bastide, R., *Le Sacré sauvage,* Payot, París 1975.

Baraille, G., *Théorie de la religion,* Gallimard, París 1973.

Baum, G., *La pérennité du sacré,* «Concilium», 81,1973, pp. 11-21.

Bennet, Cl., *In Search of the Sacred. Anthropology and the Studies* of *Religion,* Cassel, Londres 1996.

Benoist, A. de, Th. Molnar, *L'Éclipse du sacré. Discours-Réponses,* La Table Ronde, París 1986, 247 pp.

Benveniste, E., *Le sacré,* in *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes,* II, Éd. de Minuit, París 1975, pp. 179-207.

Berger, P., *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion,* Doubleday & and C., Garden City-Nueva York 1967.

—, *A Rumor of Angels. Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural,* Doubleday & and C., Garden City-Nueva York 1969.

Berl, E., *Trois faces du sacré,* Grasset, París 1971.

Bleeker, CJ., *Op zoek naar het geheim van de godsdienst,* Meulenhoff, Amsterdam 1960.

Borne, E., *Les Nouveaux inquisiteurs,* PUF, París 1982.

Bouillard, H., *La catégorie de sacré dans la science des religions,* in E. Castelli (a cargo de), *Le Sacré. Études et recherches. Actes du Colloque du Centre d' études humanistes et de l'Institut d' études philosophiques. Rome,*

4-9 *janvier* 1974, cit., Aubier, París 1974, pp. 33-56.

Bourniquel, C.,J. Guichard-Meili, *Les créateurs et le sacré,* Éd. du Cerf, París 1956.

Bouyer, L., *Le Rite et l'homme,* Éd. du Cerf, París 1962.

Brelet-Rueff, C., *Médecines traditionnelles sacrées,* Retz, París 1975.

Brien, A., *Valeur religieuse et équivoques du sens du sacré,* «Recherches et débats», 20, París 1957, pp. 111-130.

—, *Le Cheminement de la foi,* Éd. du Seuil, París 1964.

—, *Le Dieu de l'homme. Le sacré, le désir, la foi,* DDB, París 1984.

Brockmoller, KI., *Industriekultur und Religion,* Joseph Knecht, Frankfurt am Main 1964.

Brown, P., *Society and the Holy in Late Antiquity,* University of California Press, Berkeley 1982.

—, *Authority and the Sacred,* Cambridge University Press, Cambridge 1995.

Burckhardt, T., *Principes et méthodes de l'art sacré,* Dervy-Livres, París 1976.

Burgelin, P., *La désacralisation,* «Recherches de science religieuse», París 1963, pp. 503-518.

Caillois, R., *L'Homme et le sacré,* Gallimard, París 1963[3].

—, *Le pur et l'impur,* in M. Gorce, R. Mortier, *Histoire générale des religions,* I, cit., pp. 21-32.

—, *Le sacré,* in *Encyclopédie Française,* XIX, Larousse, París 1957, 19/32/5--19/32/10.

Caradec, Fr., *La Parce et le sacré,* Casterman, Toumai 1977.

Casel, O., *Das christliche Kultmysterium,* Friedrich Pustet, Regensburg 1960[2]

Cazelles, H., Cl.-E. Costecalde, *Sacré (et sainteté). Bibliographie,* in J. Briend, E. Cothenet (a cargo de), *Supplément au Dictionnaire de la Bible,* X, Letouzey et Ané, París 1985, coll. 1342-1351.

Chaunu, P., *La mémoire et le sacré,* Calmann-Lévy, París 1978.

Chelhod, J., *Les Structures du sacré chez les Arabes,* París 1964.

—, *La baraka chez les Arabes ou l'influence bienfaisante du sacré,* «Revue de l'Histoire des Religions», 148, París 1955, pp. 68-88.

Cheyns, A., *La signification religieuse du verbe «hazomai» dans la poésie homérique,* «Bulletin Philologique Linguistique», Louvain-la-Neuve 1968, pp. 109-124.

—, *Sens et valeur du mot «aidós» dans les contextes homériques,* «Bulletin Philologique Linguistique», Louvain-la-Neuve 1967, pp. 3-33.

Cipriani, R., *Sécularisation ou retour du sacré,* «Archives de sciences sociales des religions», 52, París 1981, pp. 141-150.

Colin, P., *Le caractere sacré de la personne de Jésus-Christ. Approche philosophique,* «Recherches de science religieuse», París 1963, pp. 519-542.

Comblin, J., *Cristianismo y Desarrollo,* Ed. Don Bosco, Quito (Ecuador) 1970.

Congar, Y-M.J., *Situation du sacré en régime chrétien,* in *La Liturgie apres Vatican II,* Éd. du Cerf, París 1967, pp. 385-403.

Costecalde, Cl.-B., *La racine* qdf *el ses dérivés en milieu ouest-sémitique et dans les cunéiformes,* in J. Briend, E. Cothenet (a cargo de), *Supplément au Dictionnaire de la Bible,* X, Letouzey et Ané, París 1985, cols.. 1346-1393.

—, *Sacré et sainteté dans l'Ancien Testament,* in J.. Briend, E. Cothenet (a cargo de), *Supplément au Dictionnaire de la Bible,* X, Letouzey et Ané, París 1985, coll. 1393-1415.

—, *Aux origines du sacré biblique,* Letouzey et Ané, París 1986.

Cornélis, E., *Les formes du sacré,* «Recherches de science religieuse», París 1969, pp. 481-502.

Cox, H., *The Secular City,* MacMillan, Nueva York 1967.

Danca, V., *Definitio sacri. Il sacro come «il significato» e «il destino» e la sua relazione col metodo storico-fenomenologico nell' opera di Mircea Eliade,* Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1996.

—, *Sacro e simbolo in Mircea Eliade,* Iasi, Rumania 2004.

Daniélou, J., *L'Avenir de la religion,* Fayard, París 1968. Danysz, St.,

Art sacré et Prophétte, Maryla Tyszkiewicz, Arco, Villa Palma 1955.

Debidour, V.-H., *Problemes de l'Art Sacré,* Le nouveau portique, París 1951.

Delehaye, M., *Les légendes hagiographiques,* Société des Bollandistes, Bruselas 1906, 1927[2].

—, *Les Origines du culte des martyrs,* Société des Bollandistes, Bruselas 1917.

—, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité,* Société des Bollandistes, Bruselas 1927.

Delumeau, J., *Le Christianisme va-t-il mourir?,* Hachette, París 1977.

Denis, M., *Nouvelles théories sur l'art moderne, sur l'art sacré, 1914-1921,* Rouart et Watelin, París 1922.

D'Harcourt, Ph., J. Brun, P. Grelot, A. Brien, *Ambiguité du sacré,* «Recherches et débats», 73, París 1971, pp. 121-153.

Di Nola, A.M., *Sacro e Profano,* in A.M. Di Nola, M. Adriani, E. Chiavacci, V.Mannucchi, S. Olivieri, V. Vinay (a cargo de), *Enciclopedia delle religioni,* v, cit., Vallecchi, Florencia 1970, cols. 678-709.

De Rosa, G., *Fede cristiana, tecnica e secolarizzazione,* «La Civilta Cattolica», Roma 1970.

—, *Sacro religioso e sacro cristiano,* «La Civilta Cattolica», Roma 1973, pp. 335-346.

Doncoeur, P., *Péguy, la révolution et le sacré,* L'orante, Macon 1942.

—, *Eveil et culture du sens religiéux,* Cahiers, París s.d.

Duchesne, L., *Le Culte chrétien,* Thorin, París 1889.

—, *Origines du culte chrétien,* Éd. de Boccard, París 1920.

Dumas, *L'Église envahie par la distinction du sacré et du profane,* «Foi et Vie», 1952, pp. 188-214.

Dumézil, G., *L'idéologie tripartie des Indo-Européens,* Coll. «Latomus», 31, Bruselas 1958.

—, *La Religion romaine archaique,* Payot, París 1966, 1974[2]

—, *Les Dieux des Germains. Essai sur la formation de la religion scandinave,* PUF, Paris 1959.

—, *Les Dieux souverains des Indo-Européens,* Gallimard, París 1977.

Durkheim, E., *Les Formes élémentaires de la vie religieuse,* Félix Alcan, París 1912.[Hay traducción: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal editores, Tres Cantos (Madrid) 1992.

Eliade, M. (artículos), *Puissance et sacralité dans l' histoire des religions,* «Eranos Jahrbuch», 22, Zürich 1953, pp. 11-44.

—, *La Terre-Mere et les hiérogamies cosmiques,* «Eranos Jahrbuch», 22, Zürich 1954, pp. 70-99.

—, *Sur la permanence du sacré dans l'art contemporain,* «XX^{e} siecle», n.s., 26, 1964, pp. 3-10.

—, *The Sacred and the Moderne Artist,* «Criterion», 4, 1965, p. 22.

—, *The Sacred in the Secular World,* «Cultural Hermeneutics», 1, 1973, pp. 101-113.

—, *Architecture, sacré et symbolisme,* «L'Herne», 33, París 1978, pp. 141--156.

Eliade, M. (obras), *Traité d'histoire des religions,* Payot, París 1948, 1953[2], 1959[3],1968[4], 1970[5], 1974[6]. [Hay traducción: *Tratado de historia de las religiones: morfología y dialéctica de lo sagrado*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1981].

—, *Le Mythe de l'Éternel Retour. Archétipes et répétition,* Gallimard, París 1949. [Hay traducción: *El mito del eterno retorno*, Alianza editorial, Madrid 2000].

—, *Images et symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux,* Gallimard, París 1952. [Hay traducción: *Imágenes y símbolos*, Ediciones Taurus, Madrid 1999].

—, *Mythes, reves et mystères,* Gallimard, París 1957.

—, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiosen,* Rowohlt, Hamburg 1957. [Hay traducción: *Lo sagrado y lo profano*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona 1998].

—, *Birth and Rebirth. Rites and Symbols of Initiation,* Harper & Row, Nueva York 1958.

—, *Méphistophéles et l'androgyne,* Gallimard, París 1962.[Hay traducción: *Mefistófeles y el andrógino*, Kairos, Barcelona 2001].

—, *The Quest. History and Meaning in Religion,* The University of Chicago Press, Chicago-Londres 1969.

—, *Fragments d'un journal,* Gallimard, París 1973.

—, *Fragments d' un journal II,* Gallimard, París 1981

Ellul, J., *Les Nouveaux possédés,* Fayard, París 1973.

Étienne, J., *La morphologie du sacré: remarques sur le* Traité *de Mircea Eliade,* in *Miscellanea Albert Dondeyne. Godsdienstfilosofie,* Uníversity Press, Leuven 1974, pp. 233-240.

—, *L'homme et le sacré. Pour une clarification conceptuelle,* «Revue théologíque de Louvain», 13, Louvain-la-Neuve 1982, pp. 5-17.

Ferrarotti, F., *Il paradosso del sacro,* Laterza, Bari 1985.

Festugiere, A.-J., *La Sainteté,* PUF, París 1942.

Feuerbach, L., *Das Wesen des Chrzstentums* (1848[3]), Reclam, Stuttgart. [Hay traducción: *Escritos en torno a la esencia del cristianismo,* Tecnos, Madrid 1993].

Focillon, H., *Vie des formes,* PUF, París 1947.[Hay traducción: *La Vida de las formas y elogio de la mano,* Xarait Libros, Madrid 1983].

Frick, H., *Rudolf Otto,* Klotz, Gotha 1931.

Fugier, H., *Temps et sacré dans le vocabulaire religieux des Romains,* in E. Castelli (a cargo de), *Mito e Fede. Atti del Convegno indetto dal centro internazionale di studi umanistici e dall'istituto di Studio filosofici. Roma, 6-12 Gennaio* 1966, CEDAM, Padua 1966, pp. 547 -559.

—, *Recherches sur l' expression du sacré dans la langue latine,* Les Belles Lettres, París 1963.

—, *Deux ou trois mots sur le sacré,* «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses», 60, 1980, pp. 81-94.

Fumet, St., *Véronique ou l'usage sacré de ['art,* Desclée, París 1970.

Gaudibert, P., *Du culturel au sacré,* Casterman, Tournai 1981.

Geffré, Cl., *Le christianisme et les métamorphoses du sacré,* «Le Supplément», 109, Éd. du Cerf, París 1974, pp. 177-198.

Gelineau, J., *Langue sacrée, langue profane,* «La Maison-Dieu», 53, París 1958, pp. 110-129.

Girard, R, *La Violence et le sacré,* Grasset, París 1972. [Hay traducción: *La violencia y lo sagrado*, Ediciones Anagrama, Barcelona 2005].

Gíussani, L., *Il senso religioso,* in Id., *Opere.* 1966-1992, vol. 1, Jaca Book, Milán 1994.[Hay traducción: *El sentido religioso*, Ediciones Encuentro, Madrid 1994.

Goldhammer, K., *Formenwelt des Religiosen,* Kroner Verlag, Stuttgart 1960.

González-Ruíz, J.-M., *Dios es gratuito pero no superfluo,* Marova, Madrid 1970.

Grand'Maison, J., *Le Sacré dans la consécration du monde,* Université, Montréal 1965.

—, *Le Monde et le sacré:* 1, *Le sacré;* TI, *Consécration et sécularisation,* Éd. Ouvríeres, París 1966.

Grelot, P., *La sainteté consacrée dans le Nouveau Testament,* in J. Briend, E. Cothenet (a cargo de), *Supplément au Dictionnaire de la Bible,* X, Letouzey et Ané, París 1985, cols. 1432-1483.

Hani, J., *La Royauté sacrée. Du pharaon au roi tres chrétien,* Guy Trédaniel, Paris 1984. [*La realeza sagrada: del Faraón al cristianísimo Rey*, J.J. Olañeta, Palma de Mallorca 1998].

Häring, B., *Das Heilige Rudol/ Ottos in der neueren Krittk,* «Geist und Leben»,24, 1951, pp. 66-71.

—, *Das Heilige und das Gute. Religion und Sittlichkeit in threm gegenseitigen Bezug,* Wewel, Krailling 1950.

—, *Macht und Ohnmacht der Religion. Religionssoziologie als Anruf,* Herder, Freiburg im Breisgau-Basilea-Viena 1965[2].

Heiler, F., *Das Gebet,* Reinhardt, Munich 1923, 1969.

—, *Erscheinungslormen und Wesen der Religion,* Kohlharnmer, Stuttgart 1961.

Hessen, *J., Die Werte des Heiligen. Eine neue Religionsphilosophie,* F. Pustet, Regensburg 1938.

Hoffmeier, J.K., *Sacred in the Vocabulary of Ancient Egypt. The Term DSR, with special reference to Dynasties I-XX,* Vandenhoeck & Ruprecht, Gotemburgo 1985.

Huyghe, R., *Dialogue avec le visible,* Flammarion, París 1955.
—, *L'Art et l'áme,* Flammarion, París 1960.
—, *Les Puissances de l'image,* Flammarion, París 1965.
—, *Sens et destin de l'art,* 2 vols., Flammarion, París 1967.
—, *La Nuit appelle l'aurore,* Flanmarion, París 1980.
Iersel, B. van, *A propos de l'alternance de tendances sécularisantes et sacralisantes dans l'Écriture,* «Concilium», 81, pp. 81-91.
Isambert, F.-A., *Le Sens du sacré. Fete et religion populaire,* Éd. de Minuit, París 1982.
Jaekel, S., *«Phobos» und «sebas» im frühen Griechischen,* «Archi für Begriffsgeschichte», 16, 1972, pp. 141-165.
Jankélevitch, VI., *Le Pur et l'impur,* Flammarion, Paris 1960. [Hay traducción: *Lo puro y lo impuro*, Taurus ediciones, Madrid 1990].
Kagame, A., *Le sacré paren, le sacré chrétien,* en *Aspects de la culture noire,* «Recherches et Débats», 24, París 1958, pp. 128-145.
Karrer, O., *Das Religiose in der Menschheit und das Christentum,* Herder, Freíburg im Breisgau 1934.
King, Th.M., *Sartre and the Sacred,* University of Chicago Press, Chicago-London 1974.
Kirchgassner, A., *Heilige Zeichen der Kirche,* Paul Pattloch, Aschaffenburg 1961².
Kortzfleisch, G. von, *Religion im Sakularismus,* Kreuz-Verlag, Berlín 1967.
Ladríere, J., *Le sens du sacré et le métier de sociologue,* «Archives de sciences sociales des religions», 57, París 1984, pp. 115-140.
Leeuw, G. van der, *Phánomenologie der Religion,* Mohr (P. Siebeck), Tubingia 1933, 1956²
—, *Sacred and Profane Beauty: the Holy in Art,* Abingdon Press, Nashville-Nueva York 1963.
Leisegang, H., *Pneuma Hagion. Der Ursprung des Geistesbegrifls der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik,* J.C. Hinrích'sche Buchhandlung, Leípzig 1922; ríst. Olms, Hildesheim 1970.
Lesnes, E., *De la laideur dans l'art,* Societé Beige de Líbrairíe, Bruselas 1911.

Lévinas, E., *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques,* Éd. de Minuit, París 1977.

Leví-Makaríus, L., *Le Sacré et la violation des interdits,* Payot, París 1974.

Maldonado, L., *Secularizacion de la liturgia,* Marova, Madrid 1970.

Malraux, A., *La Métamorphose des dieux,* 3 vols., NRF, París 1957.

Marítaín, J., *A genoux devant le mond,* in *Le Paysan de la Garonne. Un vieux laic s'interroge a propos du temps present,* París 1946, pp. 86-94.

Marino, A., *Hermeneutica lui Mircea Eliade,* Clui, Dacia 1980.

Martimort, A., *Le sens du sacré,* «La Maison-Díeu», 25, París 1951, pp. 47-74.

Martimort, A.-M., P. Regamey, *A la recherche du sacré,* «La Maison-Díeu», 17, París 1949, pp. 7-23.

Martín, E., *Essai sur la musique et le sacré,* Fayard, París 1968.

Martin, E., P. Antoine, *La Querelle du sacré,* Beauchesne, París 1970.

Meslín, M., *Pour une science des religions,* Éd. du Seuil, París 1973.

Molyneaux, B.L., *La Terre et le sacré,* Albin Michet París 1995.

Monnerot,J., *La Poésie moderne et le sacré,* Gallimard, París 1945.

Moulinier, L., *Le Pur et l'impur dans la pensée des Grecs d'Homere a Aristote,* Klincksieck, Paris 1952, Amo Press, rist. Nueva York 1975.

Mühlen, H., *Entsakralisierung. Ein epochales Schlagwort in seiner Bedeutung fur die Zukunft der christilichen Kirchen,* Ferdinand Schoningh, Paderbom 1971.

Nédoncelle, M., *Les équivoques de la sécularisation,* in *Miscellanea Albert Dondeyne. Godsdienstfilosofie,* University Press, Leuven 1974, pp. 241-249.

Nesti, A., *I labirinti del sacro,* Borla, Roma 1993.

Newbigin, L., *Honest Religion for Secular Man,* Westminster Press, Philadelphia 1966.

Ochse, M., *Un Art sacré pour notre temps,* Fayard, París 1959.

Otto, R., *Das Heilige. Uber das irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen,* Gotha 1917, Beck, Munich

1963[35].[Hay traducción: *Lo santo lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza editorial, Madrid 2005].

—, *Religious Essays. A Supplement to «The Idea of the Holy»*, Humphrey Milford, Londres-Oxford 1931.

—, *West-Ostliche Mystik. Vergleich und Unterschezdung zur Wesensdeutung* (1929), Mohn, Gütersloh 1979.

Parat, C., *Dynamique du sacré*, Césura, Meyzieux 1988.

Parker, R., *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1983.

Pfeil, H., *Christsein in Cikularisierter Welt*, Paul Pattloch Verlag, Aschaffenburg 1972.

Pichard, J., *L'Art sacré moderne*, Arthaud, París 1953.

—, *Images de l'invisible. Vingt siecles d'art chrétien*, Casterman, París-Tournai 1958.

Pichard,J., Ph. Stem, *Le sacré et le profane dans l'art ancien et l'art moderne*, «L'art sacré», 4-5, París 1947, pp. 99-132.

Pieper, J., *Entsakralisierung?*, Die Arche, Zürich 1970.

Porte, D., *Les Donneurs de sacré. Le prétre a Rome*, Les Belles Lettres, París 1989.

Prades, J. A., *Persistance et métamorphose du sacré*, PUF, París 1987.

Rabut, O., *Valeur spirituelle du profane. Les energies du monde et l'exigence religieuse*, Éd. du Cerf, París 1963.

—, *L'Expérience religieuse fondamentale*, Casterman, Tournai 1969.

Regamey, P.R., *Points de vue actuels sur le sacré*, «La Maison-Dieu», 17, París 1949, pp. 24-41.

—, *Art sacré au xx^e siecle*, Éd. du Cerf, París 1952.

Ricardi, F., *L'interpretazione del Sacro nell'opera di* M. *Eliade*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 61, Milán 1969, pp. 509-535; 62, Milán 1970, pp. 133-162.

Ricoeur, P., *Histoire et vérité*, Éd. du Seuil, París 1955, 1964[2]. [Hay traducción: *Historia y verdad*, Ediciones Encuentro, Madrid 1990].

—, *Finitude et culpabilité:* I, *L'homme faillible;* II, *La symbolique du*

mal, Aubier, París.[Hay traducción: *Finitud y culpabilidad,* Ediciones Trota, Madrid 2004].

—, *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique,* Éd. du Seuil, París 1969.

—, *Manifestation et proclamation,* en E. Castelli (a cargo de), *LeSacré. Études et recherches. Actes du Colloque du Centre d' études humanistes et de l'Institut d'études philosophiques. Rome,* 4-9 *janvier* 1974, cit., Aubier, París 1974, pp. 56-76.

Ries, J. (artículos), *Les avatars contemporains du sacré,* «Revue Théologique de Louvain», 5, Louvain 1974, pp 510-518.

—, *Les religións séculares dans la société d'aujourd'hui,* «Revue Théologique de Louvain», 6, Louvain-la-Neuve 1975, pp. 332-339.

—, *Sacré, sécularisation et métamorphoses du sacré. Colloques et travaux récents,* «Revue Théologique de Louvain», 9, Louvain-la-Neuve 1978, pp. 83-91.

—, *Le Sacré comme approche de Dieu dans les religions. Une dimension de l'histoire des religions,* in T.A. Aykara, *Meeting of Religions. New Orientacions and Perspectives,* Bangalore 1978, pp. 42-63.

—, *Il valore del sacro nelle risorse umane,* in *Meeting* 82. *Atti. Le risorse del l'uomo,* Rimini 1983, pp. 27-34.

—, *Sacro,* in P. Poupard (a cura di), *Grande dizionario delle religioni,* Cittadella-Piemme, Assisi-Casale Monferrato 1988, pp. 1847-1856.

—, *Le Sacré,* in *Encyclopédie Catholicisme,* Letouzey et Ané, XIII, París 1991, cols. 271-293.

—, *L'homme et le sacré dans le contexte d'une société industrialisée,* «Equinoxe, Revue romande de sciences humaines», 15, Friburgo, pp. 11-21.

—, *L'homo religiosus e l'esperienza del sacro. Controversie recenti e nuove chiarificazioni del pensiero di Mircea Eliade,* en J. Ries, N.Spineto (a cargo de), *Esploratori del pensiero umano, Georges Dumézil e Mircea Eliade,* Jaca Book, Milán 2000, pp.291-309.

—, *Sacré, culte impérial, fêtes et christianisme aux trois premiers siecles de l'Empire romain,* in A Motte, Ch.M. Temes, *Dieux, Fhes et Sacré dans la*

Grece ancienne et la Rome antique, cit., Brepols, Turnhout 2003, pp. 255-277.

Ries, J. (obra), *Le Sacré comme approche de Dieu et comme ressource de l'homme,* Coll. «Conférences et Travaux», 1, Louvain-la-Neuve 1981.

—, *Les Religions et le sacré,* Coll. «Information et Enseignement», 15, Louvain-la-Neuve 1981[3].

—, *Les Chemins du sacré dans l'histoire,* Coll. «Présence et Pensée», Aubier, París 1985.

Robinson,J., *Honest to God,* SCM Press, Londres 1965.

Roguet, A-M., *Réflexions sur le sacré ti propos de la construction des églises,* «La Maison-Dieu», 96, París 1968, pp. 19-31.

Sabbatucci, D., *Sacer,* «Studi e materiali di storia delle religioni», 23, Boloña 1951, pp. 91-101.

Serrand, A-Z., *Évolution technique et théologies,* Éd. du Cerf, París 1965.

Simon, A, *Les masques de la violence,* «Esprit», 11, 1973, pp. 515-527.

Sjoberg, Y., *Mort et Résurrection de l'art sacré,* Grasset, París 1957.

Sprink, L., *L'Art sacré en Occident et en Orient. Essai d'une synthese,* Mappus, París 1961.

Steward, A, *La mission sacré,* Ed. Da Gama, Johannesburg 1963.

Suares, C., *Les clés du sacré,* Mont-Blanc, Ginebra 1971.

Swami Nityabodhânanda, *Queste du sacré,* La Colombe [Éd. du Vieux Colombier], París 1962.

Tardan-Masquelier, I., *Jung et la question du sacré,* Albin Michel, París 1998.

Terrin, A.N., *Il sacro off limits. L'esperienza religiosa e il suo travaglio antropologico,* EDB, Boloña 1995.

Thibon, G., *Le sentiment du sacré,* conferenza, Ed. Manta, Waasmunster/«L'homme nouveau», París, 225-226 e 228-231, s.d.

Tillich, P., *Honnéteté et sens du sacré,* «La Maison-Dieu», 96, París 1968, pp. 7-18.

Vahanian, G., *Kultur ohne Gott?,* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1973.

Vincent, J.-F., *Le Pouvoir et le Sacré chez les Hadjeray du Tchad,* Éd. Anthropos, París 1975.

Wunenburger, J.-J., *La Féte, le jeu et le sacré,* Jean-Pierre Delarge, París 1977.

—, *Le Sacré,* PUF, París 1981.

Glosario

ANIMISMO: Concepción según la cual los objetos naturales estarían todos animados, ubicada, por E.B. Taylor en el origen de todas las formas de religión.

ANTROPOGONÍA: Narración que atañe al origen de los hombres

ANTROPOLOGÍA: Se presenta como una experiencia concreta, diferencial, compleja de la condición humana. Es la ciencia del hombre.

ARAMEO: Pueblo semítico que alcanza el máximo desarrollo entre el fin del II milenio antes de Cristo y la primera mitad del I milenio. Establecidos en Siria en el siglo XIII de aquella era, fueron sometidos en Asiria a partir del X.

CINCO PILARES DEL ISLAM: Son las cinco prácticas fundamentales del Islam: la profesión de fe, la plegaria, la limosna ritual, el ayuno y la gran peregrinación a la Meca.

COSMOGÓNICOS (MITOS): Relatos concerniente al origen del universo.

ESCATOLOGÍA: Es la ciencia de las «cosas últimas»: puede ser individual, concerniente al destino del hombre después de la muerte, y general o cósmica, que concierne al fin del mundo, del universo, de los hombres como colectividad.

EXÉGESIS: Estudio del significado de un texto. La exégesis bíblica es la interpretación de los textos del Antiguo y del Nuevo Testamento.

FENICIOS: Pueblo semítico establecido en Fenicia (actualmente costa de Siria) dedicado a la navegación y al comercio, que colonizó diversas localidades costeras del Mediterráneo.

FUNDACIÓN (RITOS DE): Se trata de los ritos que acompañan la fundación de cualquier cosa (una ciudad, un templo, etc.).

GNOSIS/GNOSTICISMO: Por gnosis se entiende, en general, el «conocimiento de los misterios divinos reservados a una élite»; por gnosticismo, un conjunto de movimientos históricos, desarrollados en el siglo II d.C. (definición tomada del «Documento final» del Congreso de Messina sobre gnosticismo de 1966).

HELIÓPOLIS: Nombre griego de una ciudad egipcia del Antiguo Reino, famosa por el culto del dios solar Atón-Ra, que el rey Deser centralizó bajo su propia autoridad al inicio de la III Dinastía, asociando el clero a su gobierno. A partir de aquella fecha, Heliópolis fue sede de una teología solar fundada sobre el dios creador Ra.

HELENÍSTICO: Término que describe la cultura y las ideas circulantes en la época entre Alejandro Magno (siglo IV d.C.) y Constantino (siglo IV a. C.). En aquel periodo la cultura griega, difundida con la

conquista de Alejandro y después integrada con la romana, se mezcló con las de las poblaciones conquistadas, generando una nueva cultura.

HERMÓPOLIS: Ciudad del Egipto Medio, a trescientos kilómetros al sur de El Cairo, de la cual quedan solamente algunas ruinas. Durante el Antiguo Reino fue célebre por su teología centrada en el dios Tot, el juez por excelencia, dios de las leyes y creador de las instituciones.

HIEROFANÍA: El término, introducido en el vocabulario histórico-religioso con la obra de Mircea Eliade, indica una manifestación de lo sagrado.

HIEROGAMIA: Rito que evoca la unión o la boda entre divinidades, o bien entre divinidades y hombres.

HOMOS RELIGIOSUS /HOMBRE RELIGIOSO: Es el hombre que toma conciencia de lo sagrado porque se manifiesta como algo totalmente diferente de lo profano y asume en el mundo un modo específico de existencia.

INICIACIÓN: El término indica el complejo de ritos y enseñanzas que tienen la finalidad de producir una radical transformación en el estatus religioso y social de un sujeto. Tales ritos y enseñanzas, además de introducir al candidato en una sociedad y en sus valores culturales y religiosos, señalan el paso a una vida nueva, simbolizada por la relación entre «muerte» y «renacimiento».

ISIS (CULTOS DE) Cultos que honran a la diosa egipcia.

HITITAS: Población indoeuropea establecida en Anatolia a principios del 2000 a.C. que vive su máximo esplendor entre el 1500 y el 1300 extendiendo su dominio sobre casi toda el Asia Menor.

KAABA: Santuario sagrado del Islam situado en La Meca, que contiene la piedra negra. Es el lugar de referencia simbólico y espiritual de todos los santuarios musulmanes del mundo, polo hacia el cual se vuelven los musulmanes para la plegaria.

KERYGMA: Término griego que significa «mensaje», «anuncio», e indica el contenido esencial de la primera predicación cristiana.

MANA: Término melanesio que indica una potencia impersonal. La creencia del *mana* ha sido considerada por algunos historiadores de la religiones como la primera forma de religión.

MANDALA: Figura centrada en cuya estructura el círculo y el cuadrado tienen un rol predeterminante: se los encuentra en el hinduismo, especialmente tántrico, y en el budismo. Posee tres valencias: representa el universo, constituye el instrumento de cierta revelación divina y guía quien la contempla largamente por una vía de perfección espiritual, dirigiendo su meditación.

MANIQUEÍSMO: Religión de tipo dualístico fundada en el siglo III d. C. por Mani.

MESIANISMO: Espera del advenimiento de un mundo futuro feliz, que se instaura a través de una figura mediadora (el mesías).

MISTERIO: Se trata de cultos secretos, cuyo nombre deriva de una expresión griega que significa «cerrar la boca». Siendo unos de origen griego y otros nacidos del contacto con la cultura de Oriente, al unirse en Roma y todo el mundo helenístico-romano, donde hicieron gran fortuna.

NAOS: El término puedo designar el templo griego o bien la celda del templo donde se encontraba la estatua del dios.

NESITAS: Otro nombre de los Hititas.

NUMINOSO: Relativo al numen, a la divinidad. Término introducido por Rudolf Otto en el léxico histórico-religioso, que indica el objeto de la religión, lo sagrado inefable, no definible racionalmente pero conogcible mediante la experiencia religiosa.

ONTOLOGÍA: La filosofía como investigación del ser en cuanto ser (metafísica).

ORFISMO: Nombre atribuido a un movimiento religioso griego del cual era considerado fundador el personaje mítico Orfeo.

ORIGEN (MITO DE): Narraciones cuyo sujeto es el nacimiento de una realidad o de una institución.

PALMIRIENSE: Habitante de Palmira, antigua ciudad de Siria.

PASO (RITO DE): Ver INICIACIÓN.

PLEROMA: El termino significa «plenitud» e indica, en diversas

corrientes filosóficas y religiosas, la idea de divinidad como perfección, totalidad y plenitud.

PÚNICOS: Véase FENICIOS

SEMITAS: Término que deriva del nombre de uno de los hijos de Noé, Sem, e indica a los pueblos que hablaban lenguas relacionadas con un mismo tronco y que comprende Babilonios, Asirios, Hebreos y Árabes.

SOTERIOLOGÍA: Concepción de la salvación propia de una determinada corriente filosófica o religiosa.

SUFISMO; Nombre de la principal corriente mística islámica.

TEOFANÍA: Manifestación de Dios

TEOGONÍA Relato del nacimiento de los dioses, referido a sus orígenes y generaciones sucesivas.

TORAH: Término que se refiere tanto a la Biblia hebraica (en particular a sus primeros cinco libros), como así también al complejo de enseñanzas referentes a la tradición judía y los métodos para estudiarla.

URÁNICO (SIMBOLISMO); Conjunto de las valencias simbólicas del cielo, o también conjunto de los símbolos que se refieren a la realidad celeste.

ZAMZAM (FUENTE): Fuente aparecida milagrosamente para apagar

la sed de la mujer de Abraham, Hagar, y su hijo Ismael. Se encuentra en la gran mezquita de La Meca.

ZOROASTRISMO O MAZDEÍSMO: Religión del Irán antes de la conquista árabe; llamado zoroastrismo por el nombre de Zoroastro o Zarathustra, su fundador, y mazdeísmo por el nombre del dios supremo Ahura Mazda, que inspira al hombre y lo guía hacia el bien contraponiéndose a Ahrimán, el espíritu malvado.

Índice general

INTRODUCCIÓN 7
ADVERTENCIA 13

Capítulo Primero:
APROXIMACIONES METODOLÓGÍCAS 15
El estudio del fenómeno religioso 17
La discusión sobre lo sagrado 19
La opción sociológica 19
La opción fenomenológica 21
La opción antropológica y hermenéutica 22
La cuestión de lo sagrado 23
Lo sagrado a la luz de la semántica histórica 25
Lenguaje y mensaje del homo religiosus 26
El léxico sagrado 28

Capítulo segundo:
LO SAGRADO Y EL HOMBRE RELIGIOSO DE LAS GRANDES CIVILIZACIONES 29
Lo sagrado en la civilización indoeuropea 31
Lo sagrado en Roma y en el mundo latino 31
La sacralidad en el mundo hitita 33
Lo sagrado en las religiones de la India 33
Lo sagrado en la religión mazdea 35
Lo sagrado en el pensamiento religioso griego 37
La investigación tradicional sobre la sacralidad griega 38
Una nueva investigación sobre la sacralidad griega 40
Las aproximaciones filológicas 41
La expresión simbólica de lo sagrado 44

La reflexión griega sobre lo sagrado 46
Lo sagrado en Sumeria y en la cultura semítica 48
Sumer y lo sagrado 48
Lo sagrado en Babilonia 50
La raíz qdsh *en los textos no bíblicos* 51
El Antiguo Egipto y lo sagrado 54
El sentido de los divino en la religión de los faraones 54
Los cultos de Isis 56
Lo sagrado gnóstico 58
Lo sagrado a la luz de los textos de Nag Hammadi 59
Sagrado y santidad en el maniqueísmo 60
La manifestación de lo sagrado y el *homo religiosus* 63
¿Sagrado-profano o divino-sacro-profano? 63
Las manifestaciones de lo sagrado 64
Expresión de lo sagrado y experiencia religiosa 67

Capítulo tercero:
SAGRADO Y SANTIDAD EN LAS TRES RELIGIONES MONOTEÍSTAS 71
Sagrado y santidad 73
El estudio de lo sagrado en el antiguo testamento 76
El desarrollo semántico de qdsh 76
De lo sagrado a la santidad 77
La Biblia griega 80
Dos tentativas de hermenéutica 82
Lo sagrado en el Islam 85
El léxico de lo sagrado 85
Allah, la fuente de lo sagrado 86
Sagrado y sacralización 87
Sagrado y santidad en el Nuevo Testamento 88
La santidad consagrada en el Nuevo Testamento 89
La expresión de lo sagrado en el Nuevo testamento 91

TENTATIVA DE LECTURA DE LA SACRALIDAD CRISTIANA 95
Lectura hermeútica: Paul Ricoeur 95
Lectura mesiánica: Yves Gongar 98

BIBLIOGRAFÍA ORIENTATIVA 109
GLOSARIO 131

Julián Ries (1920, Fouches-Hachy, Bélgica) es profesor emérito y fundador del Centro de Historia de las Religiones de la Universidad Católica de Louvain-la-Neuve, donde ha sido profesor de Historia de las Religiones. Ha sido presidente del Instituto Orientalista de Louvain-la-Neuve y miembro de numerosos comités científicos internacionales, entre ellos el Consejo Pontificio para el Diálogo interreligioso. Autor de numerosas obras, entre ellas *Le religión dell'Umanità* (publicado en diez idiomas), *Il mito e il suo significato* y *Las características del Islam*. Ha sido de unos curadores del *Dicctionnaire des Religions* y dirige el *Trattato di Antropología del Sacro*.

Como escribe Mircea Eliade, «El *homo religiosus* cree siempre que existe una realidad absoluta, lo sagrado, que trasciende este mundo, en este mundo se manifiesta y por ello mismo lo santifica y lo vuelve real». Julian Ries se aventura sobre la huella del *homo religiosus*, para conocer el mensaje y comprender las señales de la experiencia vivida de lo sagrado. Lo hace con su habitual lenguaje llano y eficaz, capaz de poner a disposición de todos una síntesis clara y ágil de un debate amplísimo. Después de haber aclarado las diferentes aproximaciones al problema de lo sagrado sigue la vía de la «semántica histórica»: en un recorrido fascinante, que acoge los comienzos del mundo indoeuropeo (la antigua Roma, los Hititas, las civilizaciones de la India, la religión mazdaica, la cultura griega), pasa a lo semítico (los Sumerios y los Babilonios), toca el gnosticismo y el maniqueísmo para concluir con los tres grandes monoteísmos, Ries se interroga sobre los términos utilizados por el hombre para expresar lo trascendente y sus significados que están asociados con las diversas culturas. Encuentra de este modo, en base a la indagación histórica, la prueba de cómo «el hombre no es posible sin sentido de lo sagrado».

Creative Commons

978-84-95488-24-4